

مذكورة في

# فلسفة الأخلاق

دكتور

عبد الوهاب جعفر

كلية الآداب - جامعة الإسكندرية

١٩٩١









مذكورة في

# فلسفة الأخلاق

دكتور

عبد الوهاب جعفر

كلية الآداب - جامعة الإسكندرية

١٩٩١



## ٢. مقدمة لفلسفة الأخلاق

أصبحت فلسفة الأخلاق ضمن المواد الفلسفية التي تحظى باهتمام الباحثين الآن وأصبحت الجامعات الكبرى تخصص عدداً أكبر من ساعات الدراسة لمادة الأخلاق بعد أن كان الاهتمام ينصرف نحو المسائل السياسية والأيدولوجية والاجتماعية . وقد كان الاعتقاد سائداً في وقت قريب - أن الاهتمام بالمشكلة الاقتصادية والعمل على حلها سيكون هو الكفيل بحل المشكلة الأخلاقية . وربما كان مصدر هذا الاعتقاد هو ما يزعمونه من أن سوء الأخلاق وانحطاطها إنما يظهر وقت الأزمات الاقتصادية ، كما أن البعض يظن أن الأخلاق هي القدوة والمثال وليست الأحاديث والأقوال . وقد نسى هؤلاء أن الأخلاق النظرية بما تنبؤه من نظريات فلسفية إنما هي بمثابة الدعامة أو الجذور الأصلية لكل سلوك أخلاقي سواء شعر الإنسان بذلك أم لم يشعر .

وقد كان تطور الفكر الأخلاقي عند الفلاسفة والمفكرين رهنا بعدد مشكلات الحياة المطبقة وتطورها وعلى هذا فإن الفكر الأخلاقي لا يمكن أن يتفصل عن الحياة الاجتماعية اليومية فمثلاً كانت ملامسات الحياة الاجتماعية هي التي دفعت بالفكر الأخلاقي ليرد أياته إلى نوع معين من البحث ، فهي التي دفعت بالمفكرين الأوائل إلى التطرق لموضوع الفضيلة والتساؤل عن ما عيبتها وعن تعدد الفضائل وتوابعها أو رخصتها . وإذا بدأ لنا أن الحوار كان سائداً فإن هذه السداحة الأخلاقية لم يكن من الممكن تجنبها بدليل أن سقراط كان يحاور الناس في الأزقة والبيادر بين وبينهم أجاباتهم ففتحت العقول شيئاً فشيئاً وتيفتظ الانسانية وتنهت إلى السموات التي تفرقها المساربات الأخلاقية تدريجياً . ( ونحن تعلم أن المصدر الأساسي

لهذه الصعوبات ما يتف الفحل الأخلاقى من نسبة ، فهو ليس فعلا من أفعال الطبيعة كالنفس أو الغذاء أو النمو يدير على وثيرة واحدة ) . ولهذا فان الفكر الأخلاقى الذى بدأ بالبحث عن وحدة الفضيلة أو تعددها ، قد انتهى عند كائط بالبحث عن الفعل الأخلاقى كى يحت " الواجب " . وقد تطورت النظرية الأخلاقية بعد كائط ولم تفقد قيمتها بل أصبح الانسان المعاصر هو أخرج ما يكون السى الفيلسوف الأخلاقى .

### ب . حاجة الانسان المعاصر الى الفيلسوف الأخلاقى :

ان الانسان المعاصر الذى يعيش فى ظل نظام رأس المال أو الذى يخضع لما أحدثته الآلة من تأثيرات قد تحول الى مجرد سلعة لأن قواه الحيوية أصبحت مجرد رصيد يستثمر بالعمل ويستهدف الحصول على أكبر تسط من الربح وذلك تبعاً للأسعار المتعارف عليها فى " السوق " . وأصبح " السوق " هو القوة المنظمة للممارسات التى يقوم بها الانسان المعاصر . ولذا أصبح الانسان فى القرن العشرين لا يجد طمأنينته الا بجوار " القطيع " فهو امعة ، يفعل كما يفعل الناس دون أن يكون فى وسعه مخالفة جباهه فى أنماط التفكير أو السلوك . ان المجمع الرأسمالى فى حاجة دائما الى أفراد يشعرون بأنهم أحرار ( وربما كانت هذه الحرية هى التى مهد لها فكر روسو بنظرية العقد الاجتماعى ) ، الا أنه فى الوقت نفسه يتطلب من هؤلاء الأفراد أن يكونوا على استعداد للخضوع وأن يتكيفوا مع النظام الاجتماعى دون أى احتكاك أو صدام . انه مجمع يهين " لأفرادة أفضل السبل المعيشية ، غير أنه يطلبهم تدرجيا جميع المسئوليات ومن هنا صبح القول

بأن الفرد في المجمع المعاصر انما يواجه دون قسره ، ويقاد دون حاجة الى قائد أو زعيم ، ويدفع به الى الأمام دون ما هدى أو غاية ، اللهم الا لكي يكون ترميماً صالحاً في الآلة الاجتماعية ، بحيث يتحرك ، ويعمل ، ويؤدى وظيفته ، دون أن تكون له أية مادة شخصية ، أو أى نشاط مستقل .

ولكن ، على الرغم من أن كل فرد في المجمع الحديث يحس على أن يعيش على نسط الآخرين الا أن هذه الحياة على نسط واحد لم يكن من شأنها سوى أن تزيد من الشعور بالعزلة والقلق وعدم الطمأنينة أو "الاغتراب" ، وهو احساس مرضى اليم ، ولقد حاول الانسان الحديث أن يقضى على هذا المرض الذى فرضته الآلة بأن يتغلب على بأسه بالبحث عن عديد من وسائل التسلية أو على الأحرى ما تقدمه "ساعة التسلية" . ولكن هذه الأساليب المصطنعة لم تستطع أن تحقق الاحساس بالأمن والطمأنينة .

والحقيقة أن الانسان المعاصر يفتقر الى الوعي الأخلاقى الذى يوقظ فيه الاحساس بالقيم . ولقد تبين لنا أن حياته سطحية خالية تفتقر الى التعميق وينقصها الاحساس بالمعنى أو القيمة بفعل الحياة الآلية الحديثة التى انتزعت منه ملكة التأمل وجعلته مجرد حركة وسرعة وتعجيل . وإذا قيل ان حياة الانسان الحديث هى حياة جهد ونشاط وتنافس ، فاننا لا نجانب الصواب اذا قلنا ان هذا التنافس لا يخفى وراءه أى تأمل أو تفكير . ان مطالب الحياة اليومية تتعارض فيما بينها ويطرده بعضها البعض الآخر ومن هنا فان انطباعاتنا واحساساتنا وخبراتنا يقتلع كل منها الآخر لكي يحل محله . ان الانسان المعاصر يجد نفسه محكوما بكل ما هو

جديد حتى قبل أن يتاح له تذوق ما مريبه من خبرات واحداث . وهكذا تكسسون الحياة انتقالا من احساس الى احساس ومن خبرة الى خبرة دون أن ننفذ الى شيء أو نتوقف عند شيء أو نتعمق فيه حتى لقد نبلد لدينا الاحساس بالقيم . اننا لم نعد نطعن الى القيم الحقيقية للأشياء والأشخاص بسبب ما لدينا من سطحية ، ولا شك أن الانزلاق على سطوح الأشياء يمثل أسلما سهلا من أساليب الحياة غير أنه يقتصر دائما بالاحساس باليأس أو التشاؤم ، ولا سبيل الى علاج هذا الموضع الا باستشارة ما لدى الانسان من قدرة على الدهشة أو التعجب من أجل دعوته الى رؤية القيم . ومن هنا تظهر أهمية الفيلسوف الأخلاقي . والفيلسوف الأخلاقي ليس سوى ذلك الانسان الواعي الذي يتشبع بقوة نفاذة تميزه على تذوق قيم الحياة ، ومهمته أن يساعد الانسان الحديث على استرداد حاسته الأخلاقية حتى يتفتح أمام عالم الروح .

وإذا كانت الأخلاق الفلسفية هي العلم المعياري الذي يحدد لنا المألوك الفاضل ، وهو ما ينبغي أن يكون ، فإن الأخلاق الفلسفية أيضا هي فلسفة علمية تمكن الانسان من النفاذ الى القيم فهي لا تلقننا ببعض الأحكام الجاهزة وانما تعلمنا دائما كيف نحكم وذلك حين توجه انتباهنا نحو العنصر الابداعي في الانسان ، وحين نحشا دائما على اتخاذ القرار ، وحين ندعونا الى التصرف تصرفا أصيلا بهتكسرا حيا تتغني الظروف والملاسات .

ويتضح مما تقدم أن الأخلاق الفلسفية المعاصرة " بالمعيارية " لا تستهدف انغلاق الانسان داخل صيغ جامدة بل هي تريد له أن يتقدم باستمرار نحو المزيد

من الحرية والمسئولية والقدرة على توجيه الذات • ولا شك أن تحرير الانسان من كل وصاية هو بمثابة خلق جديد للانسان •

والأخلاق هي منهج تربوي • وقد يما قال أفلاطون " أن الأخلاق هي مهنة الانسانية " فبمقتضاها أن نوقظ الاحساس بالقيم لدى الانسان •

### ح . تحديد المشكلة الأخلاقية :

ان المشكلة الأخلاقية ليست مشكلة متافيزيقية يمكن أن تتناول بالنظر العقلي الخالص فقط أنها على وجه الخصوص مشكلة وجودية يواجهها المرء على مستوى "الخبرة المعاشة" • وأهم ما تتميز به الخبرة البشرية هو أنها متعلقة بالمعاني والقيم ، كما أنها تتصف بالمعاناة الإرادية من أجل غاية سامية هي الخير الأسمى الذي يتحقق للفرد والمجموع •

وإذا كان السلوك الغريزي لدى جميع الحيوانات لا يشجده من الغائبية ولا يخلو من بذل الجهد فهل يمكن نسبة جانب أخلاقي الى هذا السلوك ؟؟ نرى الاجابة من هذا السؤال نلاحظ أن الغائية التي توجه السلوك الغريزي يجهلها الحيوان كما أن الجهد اللازم لهذا السلوك هو جزء من طبيعة الكائن ، وسنرى في دروسنا هذا العام ، أن الممارسة الأخلاقية تقوم على الوعي والاختيار ، وربما خالفت مسار الطبيعة لدى الكائن • ومن ثم يمكننا أن نقدر بعدم وجود سلوك أخلاقي لدى الحيوان • وإذا اعترض بأن بعض أفعال الحيوان — كالوفاء الذي يظهره الكلب نحو صاحبه — يكاد لا يخلو من مسحة أخلاقية لأنه يعبه أفعال الخير

التي يقوم بها الانسان ه عندئذ ينبغي أن نكرر ما قد ضاه من أن الممارسة الأخلاقية الحق تترتب بتقدير راع للأمور وتتناسق مع مجموع متكامل من القيم وهذا لا نجد سوى عند الانسان باعتباره "الحيوان الأخلاقي" الوحيد .

ويحدثنا "ستيفنسون" عن طبيعة هذا الكائن الأخلاقي الفريد يقول :

" ما أشقى تلك النفس البشرية الممكنة التي لا تحبها على ظهر هذه الأرض ، الا الى حين ه لقد قذف بها بحر من الموائق والصاعب . انها تنفلق على رغبات متعارضة لا تعرف الانسجام . . . . ومع ذلك فانها تكشف عن العديد من الفضائل . . . . ان الانسان ليحلم أن حياته قصيرة الأمد ، محدودة الأجل ه ولكنه يجتمع مع ذلك الى أقرانه لكي يتبادل معهم الرأي حول الخير والشر ه والصواب والخطأ . . . . وهو على استعداد دائم لحمل السلاح دفاعا عن صالحه . . . . فمر أنه يعيش على فكرة الواجب ( واجب نحو نفسه وأهله وربه ) وهذا ( الواجب ) هو الذي يفرض عليه نطا خاصا من السلوك أو نوعا معيناً من الآداب ه وهو اذا تمسك بالشرف ه فكأنه يؤمن في قرارة نفسه بأن تلك اللؤلؤة الثمينة ينبغي أن تتسك بها النفس المحيطة أو الشقية " .

ان الكائن الانساني هو أقدر كائنات الطبيعة على مراقبة دوافعه والمييل على قمعها أو ابدالها أو اعلائها . وهذا هو معنى القول بأن الانسان هو الكائن الوحيد الذي يمكنه أن يستبدل بالنظام الحيوي للحاجات نظاما خلقيا للقيم ، ومهما كانت درجة الانحطاط الخلقي التي قد يلحقها الانسان أحيانا ه



فانه مع ذلك يظل حيوانا اخلاقيا لانه يحفظ بمثل أعلى يتوجه الى تحقيقه ،  
ولأنه صاحب القيم الذى لا يفتح دائما بما هو كائن وانما يتجاوز الواقع متجهما  
بفكره نحو مستقبل أفضل هو ما ينهض أن يكون ولا شك أن الحياة الانسانية  
الصحيحة انما تتمثل في شعور الوجود البشرى بذلك التمازج القائم بين  
" الكائن الواقعى " بنقصه وضعفه و " الكائن المثالى " بكماله وسوّه . واذا كان هذا  
الكائن المثالى في نظر البعض مجرد صورة خيالية بعيدة النال ، الا أنه يمارس  
تأثيرا على الشخصية لا يمكن انكاره . وسأؤكد أهمية " الكائن المثالى " أو " المثل  
الأعلى " ، ان الانسان موجود " ناقص " يشعر دائما بقصوره وضعفه ، وهو يحاول  
دائما أن يكمل هذا النفس وأن يملأ على ذاته . واذا كان الحيوان يتجأوب  
مع الطبيعة ويتكيف معها تلقائيا ولا شعوريا ، فان الانسان على العكس من ذلك  
تماما يمارس معارضا معها ويحارب عليها . ومن هنا فان " الممكن " يلعب دورا هاما  
في الحياة الانسانية الى جانب " الواقعى " لأن الانسان يضطر دائما لكي أن  
يخلق على الأحداث " الدلالات " ، يستمد منها من صميم نواياه ومقاصده ، أو أن  
يكتشفها عما تتطلبه هذه الوقائع من " معان " يدركها من خلال احساسه الخالص  
بـ " القيم " .

ان الانسكى هو الكائن الوحيد الذى يحمل " امانة القيم " واذا كان الوجود  
المادى لا يمثل سقن نطاق الوجود المادى سوى كم سهل وفان ، فانه مع ذلك  
أكثر أهمية من العالم المادى في مجيئه لأنه هو " عامل " القيم والدلالات ولأنه  
هو الذي يهدى ويهديها . ان السجزة الكبرى التي صنعها الأخلاقى هي أنها تسرد

للإنسان كرامته ، وتحرك ما فيه من سوء ، وتسمو به فوق المستوى الطبيعي البحث .  
والإنسان حين استخدم الطبيعة لتحقيق أغراضه الخاصة وهذا ما راح ينظم غرائزه  
في صورة نظم اجتماعية ومبادئ أخلاقية ، عندئذ فقط تحول إلى كائن أخلاقي . ومن  
هنا كانت المعايير الأخلاقية المكتشفة هي هبة العمل بين التاريخ الطبيعي  
والتاريخ البشري ، وكانت الأخلاق هي المظهر الحضاري الحقيقي لحركة  
"التجاوز" التي يفرضها الوجود البشري على الطبيعة . ونلاحظ أن التقدم في  
شئ صورة والتقدم الصناعي أو المادي على وجه التحديد إنما يؤدي إلى ظهور  
"قيم خلقية" جديدة لأنه ينطوي على "دلالات إنسانية" جديدة تكشف عن سيطرة  
الإنسان على الطبيعة . وإذا كان إنسان اليوم يعيش في "جو ثقافي" مثلي .  
بالمعنى من القيم ، فإن مرد ذلك هو أنه استخدم ما لديه من حرية وقدرة تامة  
في الانتقال من النظام الطبيعي إلى "نظام القيم" . كما أن تدخل الإنسان في  
مجرى الأحداث الكونية كان بمثابة ثورة أخلاقية كبرى قلبت أوضاع الطبيعة رأساً على  
عقب ، وأدخلت فيها حشداً جديداً من المبادئ وعملت على صبح الكون بمفهمة  
عقلية - وروحية .

وكان الطبيعيون منذ القرن التاسع عشر يدعون أن السلوك البشري لا يشهد  
عن غيره من مظاهر السلوك في الطبيعة ، وأن حياة الإنسان هي "عطية تكيف"  
صمم لتحقيق بين الكائن الإنساني وبين البيئة الطبيعية ولا مجال للحديث عن  
نهايات أو مثل شلها تحرك سلوك الإنسان ، وفي هذا يقول الأمريكي "هول" :

"إن الطبيعة ... تهيئ من أجل بعض الغايات . صحيح أن حركتها تنجس

نحو الأمام ولكن قوتها المحركة لا تصدر مطلقاً عن الأمام ( أى عن بعض الأهداف ) بل عن الخلف ( أى الطبيعة ) .

نحن مع اعترافنا بأن السلوك البشرى يقوم على قاعدة طبيعية من الفسائز والاستعدادات الفطرية الا أننا لانقبل أن يهمل جانب الرغبات والأهداف كقواة للسلوك : ان ما نسميه الخير ( ونحن نعلم أن كل انسان يسعى الى خبرة حسب تصويره الخاص ) ليس سوى عملية "جهـد حر" يقوم فيها الانسان بالبحث عن القسيم بوصفها "غايات" ولا يمكن أن نتصور السعى الى الخير على أنه عملية اجبارية تخضعها الطبيعة وتحكمها الغريزة . وربما كانت "الحرية" هي "القوة المظمى" فى كل الحياة البشرية ، ولكنها مع ذلك تمثل "الخطر الأعظم" الذى يهددها باستمرار ، ولا شك أن هذا الخطر هو دعامة الحياة الأخلاقية ، اذ يشعر بسسه الانسان كلما أوشك على الخروج على المعايير المرسومة ، كما يشعر به كلما تجاوز حدود الضيق معنا نلاحظ أنه فى حين أن سائر الكائنات تواجهها الأخطار من الخارج نجد أن الانسان - وعده - هو الكائن الأوحـد الذى يواجه الخطر من الداخل . ولعل هذا هو السبب فى أن فلاسفة الأخلاق طالما حذروا الانسان من نفسه ، وكثيراً ما دعوه الى مقاومة ذاته ، فتحولت الممارسات الأخلاقية الى صراع ضد الذات يهدأ بالاختيار ويعتمد على الحرية . والفعل الحر ليس تصرفاً أعسى يصدر عن اختيار عشوائى ، بل هو تصرف متنبير يصدر عن فهم وتعلـق بتقدير للآمر . والارادة الحرة هي نشاط إيجابى يعتمد على الاكائيات المادية المتاحة ويعتمد على قدرة العقل . وليس من شأن الأخلاق الفلسفية أن تنفى على الحرية

المعربة، بل هي تمذل أنفس طاقها لآتارة السهل أمام تلك العربة.

وفي ختام هذا الحديث عن المشكلة الأخلاقية نود أن ننبه إلى أن طسوف  
المجمع المعاصر به يتطه من ملايات الحياة التقنية والتكنولوجيا هي التي  
أنهت المشكلة في أساسها . ذلك لأن الشرع الأخلاقى أم الخطأ الأخلاقية لم  
تعد تتصف بالذاتية والفردية، فالفرد لم يعد يصم ويريد ويفعل ويتحمل مسئولية  
أفعاله بل أصبح مجرد "وعدة إجماعية" ليس لها أدنى قيمة ذاتية . والأدهى  
من ذلك أن المشكلة "الأخلاقية" قد ذلعت في طوايا المشكلات الاقتصادية  
والسياسية التي يواجهها المجمع الحديث . وعلى الرغم من ذلك فإن مهمة  
الرياضة الأخلاقى لم تتغير، وهي كما سبق الإشارة تلخص في أيقاظ "الاحساس  
بالقيم" لدى الفرد والجماعة .

• • •

## الباب الأول علم الأخلاق الفلسفي

موضوعه ونهجه

تقديم :

علم الأخلاق يختلف اختلافا جوهريا وكاملا عن سائر العلوم . وكلمة علم فهنا  
يتملق بالأخلاق لا يمكن أن يكون لها نفس المعنى المعروف في سائر العلوم . فكلمة  
علم في العصر الحديث لا تطلق على المعرفة أيا كانت وإنما تطلق على نوع معين  
من المعرفة . فهي إما معرفة رياضية أو معرفة للظواهر الطبيعية تقوم على استخدام  
الرياضيات . وظاهر لنا أن العلم الحديث يخضع من ناحية للمعيار الرياضي ومن  
ناحية أخرى للمعيار التجريبي .

وقد اعتقد بعض فلاسفة الأخلاق أنه من الممكن قيام علم تجريبي للأخلاق .  
ولكننا نرى أن هذه الدراسة غير ممكنة : فموضوع الأخلاق يتنافى والطرق العلمية  
سواء أكانت رياضية أو تجريبية خصوصا وأن موضوعاتها ليست ظواهر ميكانيكية  
محصنة .

نحن نرى الأخلاق إذن لسنا أمام ظواهر بالمعنى الدقيق بل نحن أمام أفعال  
وقواعد وأوامر . والفعل الأخلاقي مثل الشجاعة والعدالة والمحبة هو ما يقوم  
الأخلاقي بوصفه وصفا فلسفيا . وإذا كان لا بد من الحديث عن "ظواهر أخلاقية"  
فإنه ينبغي أن نميزها عن الظواهر الطبيعية لأنها ليست قائمة في العالم الخارجي  
ولا يمكن رؤيتها بالعين المجردة أو تسجيلها بالآلات . ولأفعال الخلقية مظهر  
حركي يمكن في الحركة الإرادية . ولكننا نرى الأخلاق لا ندرس الحركة الإرادية في

ذاتها وانما ندرسها في التفكير السابق عليها وفي الشعور الذي يصاحبها ونسب  
التقدير التي هي محل له وأيضا في التفكير الذي يليها .

### طبيعة الدراسة الأخلاقية :

الأخلاق علم فلسفي . فهي ليست مجموعة من النماذج وليست تأويلا لها ،  
ولا يمكن مقارنتها على الإطلاق بالعلوم القانونية التي ترجع الى القانون الوضعي  
وتضرب الأمثلة وتبحث مختلف التأويلات للنصوص . انها تتصل مباشرة بالسروح  
أو الضمير .

ونلاحظ أن منهج الدراسة في الأخلاق قائم في اتجاهين متكاملين :

### الاتجاه الأول استخدام الوصف

فهو يقوم على وصف المعاني والقيم الأخلاقية السائدة في المجتمع والتي يتقبلها  
الضمير . يكشف عما هو متضمن فيها ، ويبين جوهرها وأركانها ، وما يحمع تلك الأركان  
في وحدة ثابتة . والوصف في الأخلاق لا يمكن أن نقارنه بالوصف الدلبي في الفلسفة  
يعتمد على الإدراك الحسي وقد يستخدم مجازا أو حسايا . إن الوصف في الفلسفة  
هو وصف فلسفي يسمى في لغة المعاصرين " وصف فينومينولوجي " .

### الاتجاه الثاني : يقوم على التفكير والتأمل والنقد :

فالفيلسوف الأخلاقي لا يكتفي بوصف القيم وانما يبحث عما اذا كانت قيما بالفعل

جديرة بالتقدير • وهو هنا ينتقل الى الأساس الذي تقوم عليه المعاني الأخلاقية ،  
سواء أكان هذا الأساس في العقل الانساني أو في النجم أو في عالم المثل أو في  
الوحي •

### وظيفة الفيلسوف الأخلاقي

ان الفيلسوف الأخلاقي ليس عالما نظريا فحسب ، ذلك لأن اتجاهه ينصب دائما  
نحو الخير أي نحو الأفراد في قسوم وفي طبائعهم الفردية والجماعية • وهذا يعني  
أن وظيفة الأخلاقي لا تقتصر على دراسة الحقائق الأخلاقية فحسب بل انها تعمل  
أيضا على ايقاظ الشعور الخلقى في كل انسان كما تعمل على التأثير في الخير عن  
طريق هذا •

ولئن "سقراط" أول فيلسوف أخلاقي بالمعنى الدقيق يتخذ الحديث والحسوار  
والمناقشة والمناظرة سبجا له بنابه في الوقت نفسه • وسقراط لا يسعى نفسه عالما أو  
حكما • وهو اذا ارتضى لنفسه "اسم الحنطة" تمكثته سكنا يقول هو — هي سمسور  
بحالته وضعته • وهي أيضا بتسمم بها به تصوى الى الاستنارة •

ونحن نرى أن مثال سقراط عظيم جدا لأنه يبين المرتبة السامية التي يجب أن  
يكون عليها الأخلاقي • فالأخلاقي يفكر ولكنه يستخدم تفكيره في ايقاظ شعور الخير  
وفي ايقاظ شعور الشخص أيضا • والسلم الأخلاقي ليس علما يملأ العقل وإنما هو  
علم يعتمد على التواضع وخدمة الخير •

وعلى النقيض تماما من سقراطه نجد بعض فلاسفة الأخلاق يخلصون تماما بسبيل  
 اتجاه الدراسة الفلسفية من وصف ونقد وتفسير وتأسيس . وبين اتجاه العمل والممارسة  
 أى إيقاف الشعور فى الأنا والغير . وكان من نتيجة هذا الفصل عندهم أن نسبت  
 الكتب الفلسفية الأخلاقية ونظر الى الفيلسوف على أنه شائق أو جالمر فى بروج عاجى .

والحقيقة أن الأبحاث الأخلاقية يمكن أن نجد ها فى كتب غير كتب الفلاسفة مثل:  
 الكتب الدينية وعند الروائيين والشعراء . كما يمكننا أيضا أن نكشف عن نظرات أخلاقية  
 فيما نسمعه من ارشاد ومواظ وما نقرأه من صحف ومجلات .

\* \* \*



## الحاسة الخلقية ومقاييس الأخلاق

### أولاً - الحاسة الخلقية

يهتم الانسان بما أودع فيه من العقل بمعرفة الحقيقة ولكنه بما أودع فيه من  
الضمور يهتم بممارسة الخير . فإذا كان للعلم أهمية في رضى الانسان المادى فإن  
الأخلاق أكثر أهمية لأنها تتصل بالناحية الروحية عند الانسان والحياة المثالية  
التي يجب أن يحياها ولا ينتظر من كل انسان أن يكون عالماً أو أن يتم بنظريات  
العلم ولكن ينتظر منه أن يدرك معنى الواجب وأن يهدف في أعماله وتصرفاته  
الى تحقيق المبادئ الخلقية . لذلك فإن مسائل الأخلاق من المسائل التي يهتم  
بها كل انسان . فكل فرد يحتاج لأن يبنى تصرفاته على الأخلاق ويبررها بالرجوع  
الى مبدأ أخلاقى . وإذا لم يتخذ الانسان لنفسه موقفاً بالنسبة للمشاكل التي  
تعرض له وأثر أن يكون سلبياً فإن هذه السلبية تكون ضد المبادئ الخلقية . ونرى  
ذلك بقول "بنتال" ( ان السلبية هي أساس التدهور وال سقوط فوق أنها نكافئ  
وجبن ) .

يتعين على كل انسان ان يتخذ لنفسه مبدأ خلقياً يسير عليه ويقهر به  
تصرفاته وأفعاله ويحكم به على تصرفات الآخرين وأفعالهم .

ونرى كثير من الأحيان نرى أن ما يأمرنا به الواجب تدفعنا اليه الطبيعة  
ولذلك يمكن القول بأن الحاسة الخلقية حاسة متأصلة في الانسان . بل ان هنالك

من يذهبون الى القول بأنها غريزة • فاذا نظرنا الى تعريف الأخلاق في الفاسومر المحيط نجد أن هذا التعريف يبدأ بالقول بأن "الخلق هو الطبع والسجية" • يقين الغزالي كذلك "يقال فلان حسن الخلق والخلق أى حسن الظاهر والباطن" فالخلق عبارة عن هيئة راسخة في النفس تصدر عنها الأفعال بسرية ويسر من غير فكر ولا روية •

واذا سلطنا بوجهة النظر هذه وقلنا أن الخلق صفة أو غريزة راسخة في النفس وجب أن نحدد نوع النشاط الذي تتصل به هذه الصفة فمن صفات النفس الانسانية كما قدمنا النشاط العقلي والنشاط العاطفي والنشاط الاداري • والأخلاق تتمثل بجانب القصد والارادة أى أنها نوع من النشاط يهدف الى تحقيق سلوك معين تحدهه الارادة • واذا انتفى جانب الارادة فمن سلوكنا فاننا لانستطيع أن نصف هذا السلوك بأنه خير أو شرير • ومع ما نتكده الديانات من ميل الانسان أحيانا الى الشر فان الاندفاع نحو الخير هو غلبة النفس التي لم تندسها الشهوات العارضة • لا أدل على ميل الانسان بطبيعته نحو الخير من تأنيب الضمير الذي يخلق راحسة الانسان حين يحس أنه أخطأ كما أن الغريزة الأخلاقية هي التي تدفع الجاهل الى الدفاع عن حق الضعيف ومساواة الظالم • ونحن نحكم على الناس بالرجوع الى المبادئ الأخلاقية للحق والعدالة ويدخل هذا الحكم في جميع أنواع النشاط الانساني من سياسي الى اقتصادي الى تربوي •

## ثانيا - المقاييس الأخلاقية :

يتفق الرأي العام مع آراء بعض الفلاسفة على أن الأخلاق صفة لازمة للإنسان ويعتقد هؤلاء جميعا أن التفاهم تام على معنى هذه الكلمة . ألا يهز كل مناس الأخلاقي من غير الأخلاقي وان اختلفت معايير هذا التمييز . فالمجرون أنفسهم ومن يهذبهم المجمع لهم مقاييسهم الخلقية التي يحكمون بها على أفراد بيئتهم وعلى غيرهم ممن يحشون في بيئات أخرى غير بيئتهم وعلى هذا الأساس فإن أول سؤال يخطر ببالنا هو هل مقاييس الأخلاق موضوعية تجميل من الأخلاق علما موضوعيا يدرس حقائق أو ظواهر ثابتة موجودة وجودا خارجيا في العالم الخارجي ليعمل منها الى قوانين ثابتة مضطرة تكسب صفة العمومية أو أن هذه المقاييس ذاتية تختلف باختلاف الظروف والأحوال واختلاف الزمان والمكان وتتأثر بالنظم الاجتماعية المحيطة ولا يمكن أن يكون لها صفة العمومية بل انها تنصف بالنسبة البهية ؟

ان النظر الى الأخلاق من احدى هاتين الزاويتين هو أساس التقسيم الذي نعرفه اليوم في هذه الدراسة وهو الذي يفصل منهج الدراسة في الأخلاق الى مدرستين أساسيتين هما : المدرسة الفلسفية والمدرسة الاجتماعية .

فالمدرسة الفلسفية تدعى أن الأخلاق علم وان كان هذا العلم ينحصر على حدوده من تقرير ما هو نائن الى تحديد ما يجب أن يكون وهي تدعى كذلك أن قوانين الأخلاق عامة لا تتأثر بحدود الزمان والمكان ، فكما أن المنطق يبحث في قوانين التفكير فكذلك الأخلاق تبحث في قوانين السلوك الانساني .

أما الدراسة الاجتماعية فنقول ان الانسان الذي يعيش في مجتمع معين لا بد أن يحس العادات الأخلاقية والعادات السائدة في مجتمعه والضوابط الأخلاقية عند الانسان يتقيد كثيرا بما يعود في المجتمع من معتقدات وعادات وتقاليد. ولذلك فان الانسان يحكم على الأفعال والتصرفات لا من خلال ضميره فحسب بل من خلال ضمير المجتمع.

والأخلاق كما بدر بها الفلاسفة ليست علما في نظر علماء الاجتماع ولكن يمكن أن تصبح موضوعا لعلم ولذلك فانهم يفرقون بين الأخلاق الفلسفية وبين العلم الذي يدرس الظواهر الأخلاقية. إذا أصبحت علما فيجب أن تفصل تفصيلا تاما بين وجهة النظر الذاتية ووجهة النظر الموضوعية أي تفصل بين دراسة ما هو كائن وما يجب أن يكون ولقد أوضح " ليفي برول " وجهة النظر هذه في كتابه المشهور ( الأخلاق وعلم العادات الأخلاقية ) وسنترك عرض هذه الآراء الآن لكسب نهدا أولا يبحث موضوع الأخلاق كما يراه الفلاسفة.

\*\*\*

## (٢) موضوع الأخلاق كما يراه الفلاسفة

تبحث الأخلاق في القيم الأخلاقية وهذا البحث يمتد للضمير أن يبين نفس وضوح حدود القيم الطيبة والمعاني الخبيثة ثم أن الأخلاق تمنع القوانين الأخلاقية ويقصد بها الواجبات والفضائل وقواعد السلوك التي يمتد على الإرادة أن تلتزمها بهدف أن تلمس القوانين إذا ذكرت في مجال الأخلاق وخصيصاً بمعناها الفلسفي فإنها لا تعبر عن معنى القوانين العلمية ، فالقوانين العلمية تلخص العلاقات التي توجد بين الظواهر على حين أن القوانين الأخلاقية ليست إلا قواعد عملية تحدد السلوك فكما أن قوانين المطلق تحدد قواعد الفكر فكذلك قوانين الأخلاق فإنها تحدد قواعد السلوك ويقول فلاسفة الأخلاق أن القيم الأخلاقية والقوانين الأخلاقية تتصف بأنها عامة إذ يتفق الجميع بشأنها فقد قسم الناس في جميع الأزمنة والأمكنة وط زالوا يقسمون الأعمال الإنسانية إلى أعمال طيبة وأعمال خبيثة لو أنهم يتفقوا تماماً على طبيعة الخير وطبيعة الشر كما أن الناس في جميع الأزمنة والأمكنة قد اتفقوا على وجود سلطة وقواعد أخلاقية وإن حاولوا أن يخرجوا على هذه السلطة أحياناً بوجود الالتزام الخلقى هو الذى يجعل من الأخلاق حقيقة موضوعية في نظر الفلاسفة ولذلك فقد عرف بعضهم الإنسان بأنه حيوان خلقى ، إذ أن هناك ثلاثة أنواع من النشاط يمارسها الإنسان :

### أولاً - النشاط الحيوانى :

ويعمارسه بحافز من غرائزه الحيوانية فيأكل ويشرب ويسمى لارضاء رغباته

المادية بالحيوانات تماماً .

### ثانياً - النشاط المعنوي :

وممارسة الانسان بتوجيه ذكائه ويحاول أن يحقق لنفسه السعادة والشرية كما أن هذا الذكاء هو أساس ما يعتقد غروب العلم والأدب والفن .

### ثالثاً - النشاط الأخلاقي

وممارسة الانسان بحائز من ضميره وسنرى فيما بعد النظريات المختلفة في تفسير نشأة الضمير الأخلاقي وهذا النشاط هو الذي يسيطر على وجهه النشاط الأخرى بحيث تخضع الحياة الحيوانية والحياة العقلية لما تفرضه قواعد الحياة الأخلاقية وهذه السيطرة هي ما يطلق عليها الأخلاقيون السيطرة الأخلاقية العليا ، فالأخلاق تتدخل في كل لحظة في تفاصيل حياتنا اليومية لتحديد ما يجب أن نتخاره من ضروب الخير وأما يجب أن نتجنبه وقد لا يكون هذا الاختيار موثقاً في جميع الحالات ولكن حسب المبدأ أن يستعرض الأمر فسي نزاهة وإخلاص ، فإذا تبين له وجه الخير سار فيه بإرادة طيبة ، ونستعرض الآن إلى مناقشة قولهم أن القيم الأخلاقية تنصف بأنها عامة وتدليلهم على ذلك بأن الناس جميعاً يقدرون الأعمال الطيبة وخبيثة ، هذا التقسيم لا يستطيع أحسن أن يمتنع من الخير والشر ، والضمير والشئ يختلف باختلاف الناس والضرورات ، فالإنسان لا يستطيع أن يتجنب الشر ، بل هو بحاجة إلى الضمير كحاجة إلى الغذاء .

لقد أثبتت البحوث والأبحاث العلمية التي تقوم بها الخلقاء في مناطق سفن الخمسة

من سطح الأرض أن ما بعد أخلاقيا في مجمع معين قد لا يمد كذلك بالنسبة  
لمجمع آخر وأن ما لا تحرمه الأخلاق في زمان معين قد تحرمه في زمان آخر  
( أمثلة : تعدد الزوجات في المجمع الاسلامي ، اختلاط الجنسين بدون قيد  
في المجتمعات الغربية ، اباحه الرق قديما وتحريمه الآن ) . كما أن اختلاف  
الناس واختلاف الفلاسفة كذلك على تحديد طبيعة الخير وطبيعة الشر يخرج  
الأخلاق من نطاق مباحث المعرفة التي تخضع لقوانين يقينية ويدخلها في نطاق  
النظريات العملية التي تضيء الطريق أمام الفكر الاسلامي الانساني .

أما من وجود الانسان الخلقى فانه يجعل من الأخلاق صبغة موضوعية  
لا دون صبغة ريب ولكن بشروط أن ندرس طبيعة هذا الالتزام وحدوده وتأثيره  
بالمعتقدات والتقاليد بالنسبة للمجتمعات المختلفة . وهذه الدراسة اذا قمنا  
بها تجعل من الأخلاق ظاهرة اجتماعية ندرسها لمعرفة حقيقتها وتنقيح أصولها  
وتطويعها .

### (٥) تعريف الأخلاق :

لما كان هذا هو اختلاف الآراء وتشعبها حول موضوع الأخلاق وطريقة  
بحثه لمسائله واختلافها كذلك حول الاعتراف بأن الأخلاق علم بمعياري أو علم  
موضوعي فقد أدى ذلك الاختلاف الى الاختلاف على إيجاد تعريف للأخلاق  
فقال "بسنال" ان الأخلاق هي علم الانسان وما أراد ذلك التعريف كما قلنا  
أن الأخلاق هي التي تميز الانسان عن غيره من الكائنات ولكنه تعريف نفسياني

لا يفصل بين حدود الدراسة المصوية والدراسة الأخلاقية للإنسان كما أن  
 يصور الأذهان في الوقت الحاضر إلى الانتمولوجيا ومعناها حسب الأصل  
 لليوناني علم الإنسان، وعرف "هينر" الأخلاق بأنها العلم الذي يبحث في  
 النشاط الإنساني من حيث ما يحققه هذا النشاط بالنسبة لنا وللآخرين من  
 نتائج جيدة أو خسارة وهذا التعريف مع كونه أكثر تفصيلا من سابقه إلا أنه يخلط  
 بين النشاط الأخلاقي المنزه عن الغرض وبين أوجه النشاط النفعية وقال آخرون  
 إن الأخلاق هي العلم الذي يبحث في معنى الخير والشر ويحدد الواجبات  
 والفضائل وقد يكون هذا التعريف هو أقرب التعاريف إلى بيان طبيعته  
 للأخلاق من وجهة النظر الفلسفية أي المقارنة وليس لنا أن نعترض على هذا  
 التعريف إلا أنها يتعلق باستخدام كلمة علم فالعلم بمعنى يتخذ مادة لبحثه  
 مجموعة محددة من الظواهر يدرسها ليكشف حقيقتها ويحاول إيجاد العلاقات  
 القائمة بينها ويعبر عن هذه العلاقات في صيغتين قانونين وليس هذا بطبيعة  
 العلم هو المعنى الذي يقصد إليه الفلاسفة في تعريفهم للأخلاق . أما  
 الإجماع وعلى رأسهم كيني برول ودوركيم " فقد عرفوا الأخلاق بأنها عسل  
 الظواهر الأخلاقية وهم يحددون بذلك دراسة الأخلاق كما يفهمها ومارسها  
 الناس بالفعل في جميع مجتمعاتهم ولذلك فقد سار الفلاسفة ضد هذا الرأي وراعى  
 أن الأخلاق لا تهتم إلا بالواجب من في نظرهم يجب أن تهتم في المقام الأول  
 بتحديد البطل المعنى والنظر فيها يجب أن يكون عليه سلوك الناس وإذا كان  
 لا بد من بقائه هذا التعريف فقد اعترض الفلاسفة أن يحدد بدراسة الظواهر  
 الأخلاقية الخلقة كما يجب أن تكون .



ولكن علماء الاجتماع لم يرضوا شئاً للهدنة بينهم وبين الفلاسفة أن تشبه  
فكرتهم على هذا النحو، فالأخلاق لا تصبح موضوعاً لعلم إلا إذا بدأنا أولاً يبحث  
القواعد الأخلاقية القائمة ولا يكون هذا البحث مجدياً إلا إذا فصلنا بينه وبين  
الاعتبارات التي نحقق غايات عملية فإذا فرغنا من مرحلة البحث العلمي وهسي  
مرحلة شائعة تستلزم منا أن نكرس لها أعظم الجهود فإتينا نستطيع بعد ذلك أن  
نفتح سياسة أخلاقية أو قواعد السلوك العلمي قائمة على أسس عقلية.

هل المزاج الأخذ في ثابت أم يمكن التأثير فيه وإدخال التمديل عليه ؟

قلنا أن بعض الفلاسفة يقرر أن المزاج الخلقى للإنسان هو صورة روحه ،  
ومعنى ذلك أن هذا المزاج ثابت يولد مع الإنسان ولا يمكن تبدليه فقلنا أننا  
لا نستطيع أن نغير الصورة الجسمية من القبر إلى الجبال أو بالعكس وكذلك  
لا نستطيع تغيير الصورة الخلقية إلى التي فطر عليها الإنسان من أنظمة مسنن  
بتمسبون لهذا الهدأ " شون هور " الفيلسوف الألماني إذ يقول :

" يولد الناس أخياراً أو أشراراً كما يولد الجمل رديحاً والتمر حترساً  
وليس لعلم الأخلاق إلا أن يصف سيرة الناس ويؤاخذهم كما يصف التاريخ الطبيعي  
حياة الحيوان ومن يقولون كذلك بذهب الجبر أو الحتمية في التمسلك  
الفيلسوف الألماني كانت ولا أدل على ذلك من قوله :

" ان الذي يشاهد موقف الإنسان في ظرف معين ويخبر سوابق تصرفاته

فى مثل هذا الموقف يستطيع أن يتنبأ تنبأ صادقا بما سيفعله فى هذا الطسرف  
المعين لما يتنبأ العالم الفلكى بكسوف الشمس وكسوف القمر فى ساعة محددة \* .

ومن يتشبهون لهذا الهدأ كذلك "سبينوزا" الفيلسوف الهولندى اذ يقول:  
" ان أفعال الناس كغيرها من سائر الظواهر الطبيعية تحدث ويمكن  
استنتاجها بالضرورة المنطقية كما يستنتج من طبيعة الثلث أن زواياه الثلاث  
تساوى زاويتين قائمتين \* .

ويقول "لغى برويل" الفيلسوف الفرنسى فى هذا المعنى كذلك :

" ان ميولنا الحسنة أو القبيحة التى نجى بها الى هذا العالم عند  
ولادتنا هى طبيعتنا فكيف تكون مسئولين عن طبيعة هى ليست من علمنا أو على  
الأقل ليست من علمنا الشمورى الاختيارى \* .

وأخيرا يلخص "هينو" الفيلسوف الانجليزى رأى أهل الجبر بقوله :

" ان العمور بالحرة ليس الا وهما زخداغا \* .

هذه هى بعض آراء الفلاسفة الذين ينظرون الى الطبيعة الخلقية على أنها  
من عمل الفطرة ولا شك أن هؤلاء الفلاسفة قد تأثروا فيها بسطوره من نظريات  
ساد فى العصر الحديث من قوانين علمية تتصف بالحتمية فأرادوا أن يمسكوا  
ذلك فى مجال الأخلاق وهم بذلك يصورون لنا الارادة الانسانية سجنه فى نطاق  
حد يدى من الغرائز والطباع \* .

ولا شك ان هذا الموقف يدعو احتما الى التساؤل : ما قيمة الرسل  
والصلحين ؟ وما قيمة ينزلون به من شرائع او يشرعون من قوانين لاصلاح البشرية ؟  
وما قيمة من انفسه من اصلاح ما اخرج من خلق \* . اخيرا ما قيمة المثل العليا  
التي يصبها اماذا فلاسفة الاخلاق ؟

الا تكون كل هذه الجهود مجرد بحث لا طائل تحته

نقد تصدى لهذا الرأي روسو د من المفكرين محاولين اثبات علمهم  
بسططه . قبل ان نعرض رأي هذا الفريق المعارض نحب ان نذكر ان اصحاب مذهب  
الطوره يفسون الى فريقين : فريق يقول بان الانسان خير بطبعه والشر غار له  
وهو مذهب النطائلين اشال " جان جاك روسو " ويرجع هذا المذهب الى اصله  
الاولى الى "سقراط" والرواقيين .

والفرد الثاني يقول ان الانسان غير بطبعه والخير طارئ عليه وهو  
من المتعاضدين تالهيوية لما تميل الكنيسة المسيحية لذلك الى هذا الرأي  
حديثي أن الانسان من طبيعة آدم قد انقلب عميرا لا حيلة في اصلاحه بنفسي  
منه من شقذ ومحمدين دهي اما الرأي الذي يعبر عن انواقه وحارب هذا  
الميل الى أحد الحاسر وهو الرأي الذي يعون بان الانسان خلق مسعدا للخير  
والشر . وهذا الرأي يتفق مع اراء علماء النفس والتربية وقد سبق ان كسرد  
هذا الرأي الفيلسوفان المربيان " الفزالي وابن خلدون " وإن كانا يميلان الى  
الاحتقاد بأن الانسان خلق الى الخير اميل منه الى الشر ذلك ان من نظم السي

ما في الانسان من العنصر الروحي " كما في عبارة الغزالي " او عنصر النفس الناطقة  
 " كما في عبارة ابن خلدون " قال انه خير بطبعه ومن نظر الى العنصر الجسدي  
 او الحيواني قال بحشر القول الاول ومن نظر الى العنصرين معا كما هو الاصوب  
 قال بالاستعداد للأمرين جميعا ولا يفوتنا هنا أن نبين أن في القرآن الكريم ما  
 يثبت هذا الاستعداد المزدوج عند الانسان " وهدىناه النجدين " واية اخبرى  
 " ونفس وما سواها فألهمها فجورها وتقواها " بل في الوقت نفسه ان هذا الاستعداد  
 المزدوج اقرب في اصله الى الخير والاستقامة " لقد خلقنا الانسان في احسن  
 تقويم " .

وسواء يكن من امر فان أسبقية أحد الطبعين : الخير أو الشر الى الوجود  
 في نفس الانسان لا معنى . القاعده قابلية للتبدل الى الأحسن او الاسوأ بتأثير  
 الوسط والتربية والثل التي يقتض بها المرء في حياته ونحن نسلم ان نظرة الخير  
 والشر ليست موزعة على السواء في البشر وان بحرف الناصري يولد خيرا بطبعه  
 بعضهم يولد شرا بطبعه وقد يكون للوراثة أثر في ذلك وان كان هذا الاثر  
 لم يتخذ بعد مداه في صورة دقيقة ولكن هذه الاسبقية في ظهور أحد الطبعين  
 : بمعنى بشان استمضاء التحول او استحائه ، بل تعني فقط ان التحول الى الطبع  
 المقابل قد يكون اصعب وابطأ لتوقفه على العوامل الخارجية الجديدة .

ان الذين يقولون بجمود الطبع الانساني يولّدون دعواهم بحجج : الاولى  
 هي انه لما لا يمكن للانسان تحويل خلقه الظاهرية — من الدماء الى الوسامة —  
 كذلك لا يمكن تغيير طبيعته الباطنة من الشر الى الخير . . . والحجة الثانية ان

كثيرا من اهل المجاهدة والرياضة النفسية حاولوا تحطيم قوتهم الشهوانية او  
 الغضبية فهاوا بالفشل وللد على الحجة الاولى نقول اننا لانك حقيقة ان  
 نغير من طبيعتنا الجسمية وان نخلقها خلقا اخر ولكننا نملك ان نعالجها من  
 امراضها وأن نهذب عذوقها بالرياضة وأن نجعلها بما نشاء من ضروب الرياضة  
 ونحن لانطلب في مجال الاخلاق اكثر من ذلك لانطلب تحويل الطبع من النقيض  
 الى النقيض ولكننا نطلب تهذيبه وهذا التهذيب ممكن اذا تمهدنا العناصر  
 الطيبة في الانسان بالمثل والتنبيه اما عن الحجة الثانية فليس الغرض من  
 الجهاد الروحي اذا فهم على حقيقته ان نحوا من انفسنا تماما غريزتي الشهوة  
 والغضب اذ أن هاتين الغريزتين ضروريتان للانسان تشاهد انه على جلب  
 النفع ودفع الضرر فمثل غريزة التمني وطلب الاشياء العاجية كمثل كلب الصيد الذي  
 يعمد في طلب الفريسة ومثل غريزة الغضب كمثل كلب الحراسة الذي تدفع به  
 اللصوص والمعتدين عن نفسه و أهلك فكما انه ليس من الحكمة ان تقتل كلبيك  
 كذلك ليس من الحكمة ان تقتل في نفسك غريزة الغضب والشهوة الى الاشياء التي  
 تنفع في الحياة ولكن الحكمة هي ان تعلم كلب سيدك الا يختطف الطير الأليف  
 الذي يملكه جارك وان تعلم كلب حراستك الا ينبه في وجه الضيف فواجبنا  
 في جميع الاحوال ان نعلم سيرة نرائزنا حسب ما يقضى به العقل والنظام  
 الاجماعي واذا كانت التجارب النافعة السريعة تفشل احيانا في هذا التنظيم  
 والتهذيب فإن المثابرة وقوة الارادة كفيلا باحراز النجاح وتشهد بذلك سير  
 العداء والمربين في انفسهم وفي تلاميذهم واذا كان الانسان قد وفق الى نقل

طباع الحيوان من النفور إلى الألفة ومن الجوع إلى السلامة والانقياد كما أنسه  
درب الحيوانات المفترسة على الاقتراب الطعام وهي في أشد الحاجة إليه .

إذا كان هذا هو اثر التهذيب في غرائز العجباوات فكيف بالغرائز الانسانية  
التي اثبت علم النفس المقارن انها اجسر قيادا واعظم مرونة بتنوعها وتمازجها .  
يسجل القول ان الجهاد الخلقي يكون عيشا في احد افتراضين لا ثالث لهما  
ان تنمو النفس الانسانية قد خلقت خلقا كاملا مستجما لكل اطوارها وان تكسبون  
خلقت جامدة غير قابلة للكمال ، اما وهي كما قال الغزالي " ناقصة بالفعل ولكنها  
سطوية على امكانيات الكمال قابلة بالقوة لما شاء الله من درجات الرقي والهبوط "

فقد اتسح ميدان الجهاد امام كل مجاهد فكى يزكى في نفسه السيول الشديدة  
ويصفى اثر السيول الخبيثة .

## (٦) علم الاخلاق وعلاقته بالتربية

اذا كنا قد قررنا ان الطبع الانساني يمكن ان يعالج ويقوم فان ذلك يؤدي بطبيعة الحال الى النظر في علاقة علم الاخلاق بالتربية . والتربية بمعناها اللغوي هي التثنية والتقية اي تصيد اي شئ بالرواية حتى ينفج ويكمل وفق ما نراه له طبيعته وهي بهذا المعنى الواسع تشمل جميع الكائنات الحية من نبات وحيوان وانسان .

وانا نظرننا الى التربية في محيط الانسان قلنا انها تتضمن الوسائل الستة تنمي ملكاته وقواه جميعا ، ومن هذه الوسائل :

١ - تنمية الجسم وحفظ الصحة وهذه هي التربية البدنية .

٢ - تنقيف العقل واعداده للتكثير السليم والحكم على الاشياء حكما صائبا . وهذه هي التربية العقلية .

٣ - اعداد العقل بالتراث العلى وهذه هي التربية العلمية .

٤ - اعداد المور للاندماج في الحياة وكسب المعيش وهذه هي التربية المهنية .

٥ - ايقاظ شعوره بجمال الكون وشكلته من التعبير بهذا الشعور وهذه هي التربية الفنية .

٦ - تميزه بالحقوق والواجبات في المجتمع الذي يعيش فيه وما فيه من نظم

وقوانين وهذه هي التربية الاجتماعية والوطنية .

٧ - اقهايه لمعنى الكرامة والأخوة العالية وهذه هي التربية الانسانية .

٨ - توجيهه في اعماله على سنن الاستقامة وتمييده على العادات الصالحة

وهذه هي التربية الأخلاقية .

٩ - الارتفاع بالانسان الى المعاني الروحية وهذه هي التربية الدينية .

ولقد يعتقد من ينظر الى هذا التقسيم أن الاخلاق تسمى فقط بتأدية واحدة من هذه الأنواع وهي التربية الخلقية ولكن الامر ليس كذلك فان سلطان الاخلاق يسرى على جميع انواع النشاط الانساني ولا يخرج عن حكم الاخلاق اى نشاط بدني او عقلي او فني او ادبي او روحي ، فاللغز الذي يجاذق بفنه الثقاليست الخاصة بالالباقة والحياة والصفاء يمتدى لقت الضمير الخلقى وكراهيته ، وان لسم يكن بذلك قد خرج عن قواعد الفن ، والعالم الذي يكرس جهوده العلمية للتخريب والحقن الضار باخوته في الانسانية يكون قد خرج على القانون الاخلاقى وان كانت بحوثه ذات قيمة كبرى من الناحية العلمية ، وهكذا بالنسبة لجميع انواع النشاط الاخرى فانها يجب ان تخضع في وسائلها وغاياتها لما تفرضه الاخلاق ومقاييس الفضيلة ، على ان التربية الاخلاقية بالذات هي التفرير على السلوك الطيبس وتكوين العادات الصالحة ولذلك فان علمها يعلم الاخلاق وثيقة ، فمن الشفق عليه ان المرء اذا عرف قواعد الاخلاق ونظرياته واستطاع ان يدرك الحكمة الخاصة وراء كل مذهب من المذاهب الاخلاقية الشديدة فانه يستطيع ان يختار



منها ما يلائم الحالة الاجتماعية والطبيعية التي تتحقق في العالم هذه .

ولكن هناك امرا اثار الاختلاف منذ القدم وخلصته ان العلم بالفيلسفة لا يتكفى في تحصيلها التزود بها فكثير من يحملون اوجه الخير ثم يحيدون عنها الى اوجه الشر وفي ذلك ما يعمت على التساؤل : هل الاخلاق كعلم وهل دراسته ودراية المذاهب الخلقية كافية لتحقيق التربية الخلقية ؟

#### راى سقراط

يجيب سقراط على ذلك بالاجاب وخلصه رايه ان الانسان يبحث عن السعادة فاذا عرف ان الفضيلة هي الطريق الوحيد الذى يوصل الى السعادة فانه لا يخطئ طريقها ولا يمكن ان يحمل الانسان ما يؤدى الى شقائه وهو عالم بذلك مختار له .

والاستمرار في نظر سقراط لا فنيب لهم الا جهلهم بحقيقة مقاصد هم اوجهلهم بتحديد الوسائل التي تؤدى الى النهايات الطيبة وعلاجهم يكون بتصحيح معلوماتهم لا بتقويم نواياهم وغرائسهم لانهم لا ينون الا الخير انفسهم ولكنهم جهلون حقيقة هذا الخير او يجهلون وسائله واذن فان سقراط يفترض النية الطيبة نفس الانسان وتحول هذه النية عن غاياتها بسبب الجهل وهذا راى دللنا على فساده في التفاؤل لان الانسان يمتزج في طبيعه اتجاهه الخير والشر وان اخلفت نسبة كل من شخص الى اخر .

### راى افلاطون :

ولقد أدرك افلاطون مواطن الضعف فى راي استاذة فقرر فى بعض محاوراته ان العلم وحده لا يكفى لكى يصبح المرء فاضلا فان الرجل قد يعرف الشر ويأتيه وقد يعرف الخير ولا يفعله فلو كانت الفضيلة تنتقل بالتعليم كما تنتقل العلوم من عقل الى عقل بالادلة والبراهين لاستطاع حكماء اثينا ان يجعلوا تلاميذهم فضلاء مثلهم .

على ان افلاطون قد ادلى برأى اخر فى مواضع اخرى من كتبه فقال ان هناك نوعين من الفضيلة : فضيلة فطرية موروثة وهذه لا تحتاج الى تعليم . اما الفضيلة الحقيقية التى تكسب صاحبها فضلا وتقديرا فهى التى تعتمد على معرفته الخير ونيله .

وليس المقصود بالمعرفة فى نظر افلاطون مجرد التعرف التلقينية او الادراك العقلى المجرد بل المعرفة التى تنبثق من العقل الى القلب وتصبح ايمانا عبقريا وقوة طيبة . ولا شك ان العلم على هذا النحو وسيلة كبرى لنجاح التربية الخلقة حيث الفضيلة فى النفوس فالعلم يجب ان تنضم اليه قوة الايمان والاعتقاد ويجب بعد ذلك ان تتوافر عوامل اخرى لنجاح النشاط التربوى واولهما ازالة العقبات والموانع التى تعوق التربية ومن اخطر هذه الموانع البيئة السيئة والتدويع الضارة السنتى لا ينكر اثرها فى سلوك الناشئين كما ان منها الانحياز بالطفل فى اتجاهات تخالف استعدادة وقد رآه وشأتى بعد ذلك عوامل ايجابية نبه عليها ارسطو "المعلم الاول"

حين قرر ان الانسان ليس عقلا فحسب كما زعم سقراط وليس عقلا وعاطفة كما زعم افلاطون بل هو فوق ذلك ارادة فعالة . واذن فليست الفضيلة علما وايمانا فحسب لان العلم والايمان لا يدفعان صاحبهما الى العمل اذا كانت همة قاصرة وارادته ضعيفة متخاذلة . واذ كانت الاخلاق سلوكا قبل ان تكون علما فان هذا السلوك لا يتحقق الا عن طريق الارادة . فالسلوك الاخلاقي لا يكفي ان يحدث سررة او مرتين حتى يتصف بهذا الوصف بل يجب ان يتكرر ويحتر حتى يصبح عادة ثابتة وخلقاً راسخاً كانه طبيعة ثانية فلا بد اذن لتحقيق التربية الخلقة من تدريس متواصل على العمل بما نعلم . واخيرا فليست الفضيلة عملا ليا تسخيرها بل هي عمل انبعثي محب الى الخلق وقد ادرك "دور كيم" هذه الحقيقة في تحليله للظاهرة الخلقة وبين ان الرغبة التلقائية عنصر هام من عناصر العمل الخلقى . ويذهب بعضهم الى ان الذي يفعل الخير بحكم العادة ولكنه لا يجد في نفسه اقبالا عليه ليس خلقيا ان يسمى خيرا .

فيجب اذن لتحقيق التربية الخلقة ان نعلم اولادها ابن الخير وان جعلهم يؤمنون به ونشجع ارادتهم لتحقيقه ونمكن العادات الطيبة من نفوسهم بحسب ما يقلون على فعل الخير راضين مغتبطين .

## (٧) الضمير الاخرى

### ١- الشعور والضمير

اذا كنا نقرر ان الحقائق الفلسفية بل والفلسفة ذاتها لا يمكن ان يكون لها وجود الا بوجود العقل الراعى الذى يتلقى المعرفة ويشعها ، فان ذلك يصدق بالآخرى على الاخلاق وكل ما يتعلق بها . فكل ما نصنفه بكلمة "اخلاقى" لا تكون له هذه الصفة الا بالقياس الى عقل يزن الامور تحت مسؤوليته . ولكن يكون لنا "ضمير" يجب ان يسبق ذلك وجود "الشعور" وفى بعض اللغات الاوربية تعبير عن هذين المعنيين كلمتواحدة . ولكن نحدد معنى كلمة "شعور" يجب ان نعلمى اولاً بالتمييز بين الشعور وبين المعرفة . فالشعور هو ذلك الوبير ( اللحمة الخاطفة ) الذى يصاحب ويضى " السهل امام كل لحظة ثقافية سواء كان ذلك يختص بمعرفة كادراك حسى او بلحساس جمالى او عاطفى . اما المعرفة فهى الشعور حين يتخذ موقفاً خاصاً حيال الاشياء فيحدد طبيعتها . ومعنى ذلك ان المعرفة هى تحليل الشعور للاشياء التى تعرض للعقل بغية فهمها .

وقد جرى الناس على تنسيم الشعور الى مناطق مختلفة فهناك الشعور النفسى والشعور الجمالى والشعور الدينى والشعور الاخلاقى او الضمير . ولكن هذا لا يتنافى مع ما للعقل من شفة مميزة وهى الوحدة وعدم التجزؤ وقد تسال ارسطونى معنى وحدة العقل " يجب ان تكون القوة التى تميز بين الامسوس والابيض قوة واحدة " فكيف يمكن ان ينقسم الشعور الى انواع من الشعور داخل نطاق عقل واحد ؟

يمكن ان ننظر الى انواع النشاط الانساني على انها تنبج بالصعور دون  
ان نعكسه في اتجاهات مختلفة \*

١ - فالصعور النفسي هو عكس الفرد على معرفة ذاته \* وهذه المعرفة النفسية  
بداية المعرفة العلمية \* فالعقل الباطني عمن ينزل الى بعض العظيمة عن الذات  
يصلنا الى ربط هذه العظيمة ( من طريق التحليل الكيفي ) بغير الصعور  
الجمعية او الحادية المتغيرة من نطاق الجسم \*

٢ - اما الصعور الجسالي فهو الاثر او الصبي الذي يصفه كتركب الصعور  
الخارجية في النفس وهو صعور بالارتياح اراء الانفعالات التي تحدثها الانفعالات  
الجسدية في النفس وتغير بالصعور اراء الانفعالات التي تحدثها الاشياء الطبيعية \*

والصعور في عالمنا المعاصر اي في حالة الاحساس بالذات او الاحساس  
بالجسالي صعور يتجه نحو الداخل اي نحو تحليل الذات \* اما اذا اتجه الصعور  
نحو الاحساس بالسلوك ونحو تحقيق القوة الطبيعية \* وانما تركب الحقيقة مكانها  
للانفاس وسلل الانفعال بالصعور محل ملاحظة المعاصر عند ذلك نجد انفسنا انفسنا  
نجهن اخرين من الصعور : الصعور الاجتماعي والصعور الكيفي او الصعور \*

٣ - اما من الصعور الكيفي فصحت مراقبة وجوده الطاقة العقلية في جرمها  
بوتعبها من عالم المادة الى عالم الوجود اي انه يحول الانانية الجسدية في الانساني  
الى حب خالص يتجه في ارقى درجاته الى الحب الالهي \*

٤ - اما الشعور الاخلاقى او الضمير وهو بيت القصيد فاهم ما يميزه انه يهتم بالمستقبل وينظر الى الامام ليحدد السلوك الانسانى حسب ما توحى به النبوة الطيبة وسقارة هذا الشعور النفسى او السيكلوجى نجد ان هذا الاخير يتسمز بالموضوعية والحكم الذى لا يصدر عن هوى او عن التاثر باعتبارات عاطفية ولذلك فان الشعور النفسى لا يعبر عن حرارة الحياة وما تزخر به من قوى وتيارات مختلفة تتجاذب الانسان فى شتى الاتجاهات . والسؤال الذى يحاول الشعور النفسى الاجابة عليه هو من انا ؟ اما الشعور الاخلاقى فتدبره اساسا نحو السلوك العلى وشغله الشاغل هو الاجابة عن هذا السؤال : ماذا اعمل ؟ وهو فى بحثه عن هذه الايطة قلق حائر لا يستقر على حال وهذا الشعور لا يخاطب الانسان بصيغة الضارع وانما بصيغة الامر يجب ان تفعل كذا وكذا . ولا يعنى هذا الرصف ان الشعور قد يكون سيكلوجيا او قد يكون اخلاقيا بل انه يتجه فى هذا الاتجاه او ذاك بحسب الظروف التى يوجد فيها الانسان . ففى بعض الاحيان تتطلب الرغبة الى المعرفة وفى اوقات اخرى تتغلب الرغبة الى العمل ولذلك فان انواع الشعور التى حاولنا تحليلها كلا على حدة هى عمليات يحتوى عليها الذهن جميعا وتدفع به نحو الازدهار ونحو تحقيق الكمال الانسانى .

### خصائص الضمير الاخلاقي

تكلنا عن الضمير الاخلاقي بوصفه احد العمليات الشعورية التي تدور في  
الذهن وسوف نهجه الان في داته \* عرف بعضهم الضمير الاخلاقي بأنه معرفة  
الخير والشر \* ويلوح من خلال هذا التعريف اثر المعرفة النظرية التي تثقل كاهل  
الاخلاق ان يفترض هذا التعريف تحت كلمة الخير تحديد ما هو كائن حقاً  
وتحت كلمة الشر تحديد ما لا وجود له الا بالوهم او الخدعة وليس الخير شيئاً  
ملبوساً تحت طبع المعرفة ان تتجه اليه كما تتجه الى نموذج معين لتقليده او محاكاته  
ولكنه امر يصدر عن الارادة بعد ان تثبته النية الطيبة رغبة هذا الامر تتوقف على  
ما سوف يكون اي على تنفيذه ومدون هذا التنفيذ لا يكون هناك خير فالخير قبل  
السلوك لا يعمر به الانسان الا عموراً بهما وهو في الحقيقة لا يراه بل يصبروا  
اليه ويصدق ذلك على الخصوص في حالة السلوك المستكر الذي يحققه المرء لا ول  
مرة على ان الاخلاق فوق ذلك تتضمن القدرة على الاختيار او بالاختصار تعلق  
الذات بخاتمة محددة ، ذلك يستحسن في تعريف الضمير الاخلاقي الانه ا بما  
هو خارج عن نشاطه بل نهذا بفكرة يراعى فيها عمور الفاعل بها يقوم به من سلوك  
اولى ولنهدا بفكرة يقبلها الجميع وهي ان الاخلاق تحتل مكاناً وسطاً او مرتبة  
متوسطة في مراتب التجربة العقلية فدون هذه المرتبة مرتبة الافعال التلقائية  
الساندة التي تعبر عن الغريزة وعن المشاعر غير المحددة وفي هذه المنطقة  
السفلى او الدنيا من مناطق النشاط الانساني تسيطر الغريزة على حياة الانسان  
وتفوقه الى الخير احياناً والى الهلاك احياناً ويلبس الانسان طويته في هذه

الحالة على هدى الحد، والاشتفاف ( شئ من الشعور المبهم الى النتيجة  
التي يصل اليها ) اما المرتبة التي نسو على مرتبة الاخلاص فهي التي يصل اليها  
المرء الى درجة من التجربة والخبرة تجعله يتصرف في ادق الامور تصرفا حكيمًا  
بدون تردد ويمكن القول في هذه الحالة ان الاخلاق قد امتزجت بكيانه وسرت في  
دمه فاصبح لا يشعر بحاجة الى المزيد منها ولان يعيد في ذهنه قواعد معينة  
او يراجع نفسه عند ابرام امر من الامور .

وقد وصف "بستال" هذه الحالة بمباراة مشهورة وهي ان الاخلاق الحقيقية  
تهزأ بالاخلاق .

وهو يقصد بكلمة اخلاق الاولى العاسة الخلقية التي بلغت اقصى درجات  
الارهاق والسوء بكلمة اخلاق الثانية قواعد الاخلاق التي يحتاج اليها عامة الناس  
لشدهم في تصرفاتهم اي ان الاخلاق التي تصدر عن الحكم الصائب تهزأ  
بالقواعد الاخلاقية التي يضعها العقل والمثل يمكننا ان نقول ان الهلابة الحقيقية  
تهزأ بالهلابة وان الموسيقى الحقيقية تهزأ بالموسيقى . . . الخ . فمن وهب ملكه  
او قدرة خاصة في ناحية معينة يفوق عادة من يحاول الحصول على هذه القدرة  
بطريقة التعلم والتدريب لا حاجة بنا الى القول بان هذا الموقف الذي يسو على  
الاخلاق الوضعية هو موقف الصفوة من البشر اي الانبياء والقديسين فهم الهنوع  
التي تتدفق منه الاخلاق اما المستوى المتوسط وهو مستوى الاخلاق كما يمارسها  
الناس في اي مجمع من المجمعات فيتميز بانقسام الذات وتردداتها لتعكس  
التي تعترضها والتي تحاول ان تجد لها الحلول المناسبة وفي منتصف الطريق بين



الفرصة والسمو القدسي نجد أنفسنا في حاجة إلى قواعد أخلاقية كي تتغلب  
 بها على الصعاب التي تواجهنا فيتنافس الذات عامل الحياة ( ويرتبط بالناحية  
 البيولوجية للإنسان ) وعامل الإرادة ويرتبط بالناحية الروحية وتحاول الإرادة  
 أن تكون لها الغلبة بحيث تستطيع أن توجه النشاط وتغرض عليه في كل لحظة  
 قاعدة أخلاقية أو مثلا أعلى يوسم له الطريق وعلى ذلك فإن الضمير الأخلاقي  
 هو ذلك التأثير الذي تمارسه الذات الإرادية على مجوع النشاط الانساني بحيث  
 نستطيع أن نتحكم في هذا النشاط فتصبح أو تمنع وتيسر أو تعيق كل حركة تصدر  
 عن الاندفاع التلقائي ونرانا بذلك التحايل قد وجدنا إلى نقطة نلتقي فيها ما لا ما  
 يردده الرأي الشائع من أن الضمير الأخلاقي هو الرقيب على أعمال الإنسان والرقابة  
 هنا رقابة حقيقية إذ أن كل حركة وكل نشاط وكل سلوك لكي يكون أخلاقيا لا يسد  
 أن يجيز بهذا الرقيب فإذا ما صدر الفعل دون أن يحرمه هذه الرقابة انتفت عنه  
 الأخلاق وإذا كانت دافعة الحياة كما يقول " بروجي " تدفع بالذات إلى الانتصار في  
 أوسع مدى فإن الإرادة التي تظهر في الضمير الأخلاقي تنظم هذا الانتصار  
 وتهدئه فتشجعه وحث عليه تارة وتقلل من سرعته وتضعه تارة أخرى والعكس على  
 عمل أو التفرغ منه سواء أكان هذا العمل ظاهريا أو عاطفيا منناه الاستحسان أو  
 الاستهجان وهما القطبان اللذان يحددان الضمير الأخلاقي فنحن ندخل فسي  
 مجال الأخلاق حين نستحسن سلوكا أو نستهبجن الآخر .

ولكننا في مجال العلم لا شأن لنا بذلك ، فالعالم لا يستهبجن ظاهرة معينة  
 ولكنه يوضح حقيقة أو ينفذها أو ينقدها . بمعنى ذلك أنه يحكم فقط بأنها صواب

٤٠

او خطأ واذا نظرنا ايضا الى موقف الفنان نجد انه في الحقيقة لا يلوم ولا يمدح  
وانما هو يعجب او لا يعجب بما يشاهده من الاعمال الفنية . صحيح ان البحث  
عن الجبال يعتمد على الارادة ولكننا لا نلوم انسانا على عدم شعوره بما لا يستطيع  
ان يشعر به .

\* \* \*

## النظريات المتلفة فى نشأة الضمير الأخلاقى

### ١ - النظرية التجريبية

العقل صفحة بيضاء عند الطفل ، وهذه الصفحة البيضاء تنقى تدريجيا بما تنقسه عليها الخبرة او التجربة التى تفرض على العقل من خارج ، ونشأة الضمير الاخلاقى بالالتقاء مع معطيات عالم الحواسانه فى ذلك اى معرفة تتكون عسىد الانسان . فالخير عند التجريبيين هو كل ما يثير فى النفس الشعور بالارتياح ، والشر هو كل ما يثير فى النفس الشعور بالقلق . واذا وجدنا لذاتنا فى اى مؤثر من المؤثرات الخارجية فسرعان ما تتكون لدينا قاعدة تحدد سلوكنا ، اذ نبحث عن هذا المؤثر لئى نحل على تلك اللذة . ومجموع هذه القواعد هو الذى يظهر العادات والتقاليد الجمية . وعلى ذلك فالتجربة هى التى تكون الضمير وهى المصدر الاساسى لنشاته ونحن لا نستطيع ان ننكر قيمة هذا الاتجاه التجريبي وما يوضحه من اهمية الاستقرار كشرط من شروط الحياة الاخلاقية . ولكن اذا كان الضمير الاخلاقى يتضمن نوعا من الحكم او التقدير القيمى فان هذا الحكم لا يمكن تبريره بالرجوع الى مشاهد الواقع فحسب . واذا كان العمل الذى يضمن لنا اللذة هو عمل واجب الاداء ، فهذا معناه اننا نفتقر مبدئيا ان اللذة غاية يجب ان نسمى اليها .

واذا كانت القيم الحسية فى المذهب التجريبي تحل مكانا الصدارة فسان .

القيم الاخلاقية على العنصر تماما - ينبغي ان تسمو على عالم العصر . وكثيرا مما  
تشارك القيم الروحية مع القيم الحسية فنحكم على اللذة مثلاً بانها لا خلقية .

وما تقدم يتضح ان المذهب التجريبي انما يتجاهل العنصر الذاتي العذوي  
يتكون بفضل الضمير الاخلاقي . وهو يعتمد على الحواس فقط على الرغم مما بها من  
قصور .

#### ب - النظرية التطورية

ذاعت في وقت ما شهرة المذاهب التطورية وهاضمت "هينر" ، واهتمت  
الناس بهذه المذاهب غير ان هذا الاهتمام لم يلبث ان خبت جذوته . ونستطيع ان  
نبين ان النواء الادلى التى استمد منها "هينر" الاراء التى فصلها في نظريته  
رجع الى نظرية "هيز" عن حالة الطبيعة . ولكن هذه الاراء قد تشكلت وضعت  
في صيغتها النهائية التى اكتسبتها ذلك الذبوع بين الجاهيل بفضل نظريته  
" داروين " عن اصل الانواع وعن الانتقاء الطبيعي ويربط "هينر" فكرة الضمير  
الاخلاقي بالفكرة العامة التى تسيطر على هذا التطور وهي فكرة بقاء الاصلم .

فالتغيرات النافعة التى تعود فائدتها على الجنس بأكمله ونشأ بطبيعة الحال  
الوسائل النافعة في السلوك تظل بصورة مستديرة ويحتفظ بها افراد الجنس بمعد  
ان تتبين لهم فائدتها وتصبح بذلك استعدادات وراثية في سلالاتهم . وعلى ذلك  
فان الضمير الاخلاقي حسب النظرية التطورية قد نشأ من التغيرات التى اعترت  
الجنس بمرور المدفة وظهرت فائدتها له فتمت بها وتاصلت فيه بطريق الوراثة .

ويترتب على هذا التفسير ان تكون الاخلاق قد انبثقت من الالهة المحضة، ويكسبون العقل وليد الصدفة، ويصبح الموت الذى يكتب على عديم الصلاحية صدر الحياة، تصل فى ارتفاع على الدوام.

ونحن لا نستطيع ان نستخلص من هذا المذهب فيما يتعلق بموضوع الاخلاق الا لفترة ايجابية واحدة. ومع ذلك فان هذه الفكرة يعوزها التحيز العلى الذى يثبت مقدار اهميتها. ونعنى بها فكرتان الوراثة تندخل الى حد ما فى تكوين الضمير الاخلاقى وتحديد اتجاهه. وقد هدمت بعض الابحاث العلمية الحد يثية الغرض الذى يتضمنه هذا "سبى" عن انتقال الصفات المكتسبة بطريق الوراثة.

واثبتت هذه الابحاث ان ما ينتقل بطريق الوراثة ليس صفات مكتسبة او استعدادات محددة وانما هى مجرد اتجاهات غامضة ذات صبغة نفسية وعضوية فى ان واحد ونحن حين نرجع نشأة الضمير الى التغيرات التى تمر على الجنس بطريق الصدفة ثم نفرض عليه نفسها فاننا نصلب من هذا الضمير غريته وهى من اخص خصائصه، كما ان قبولنا لهذا التفسير يتضمن القول بان النتائج التى تترتب على فكرة الانتقاء الطبعى هى بالضرورة خير النتائج. وفى ذلك ما يجعل القيمة المطلقة اى القيمة الروحية خاضعة للقيمة البيولوجية.

### ج - التفسير الوضعى لنشأة الضمير الاخلاقى

يمكن تمييز المذهب الوضعى بانه المذهب الذى ينظر الى العالم على انه الوسيلة الوحيدة المشروعة للمعرفة الانسانية. ولما كان هذا المذهب لا يعترف

الا بما تثبته الملاحظة الموضوعية فانه لا يفسر الضمير بالنشاط الذى ينبعث من باطن الذات والرجوع الى القيم المطلقة " لان المطلق بالنسبة لمذهب الوضعى لا وجود له ، وانما يحدده عن طريق القواعد العامة السارية فعلا فى مجسم معين والتي يتصرف الافراد بسقضاها . فالشروط التى تخضع لها الحياة لا جملية والتي تنظم علاقات الافراد هى الاصل فى نشأة الضمير الاخلاقى . وليست الاخلاق فى نظر المذهب الوضعى الا افلا . من علم الانسان وهذا العلم ينقسم الى شعبتين اساسيتين : البيولوجيا وعلم الاجماع . وفكرة الضمير الاخلاقى تختلف بحسب ما تميل اليه من ربطها باحدى الشعبتين .

#### اولا - الفكرة البيولوجية :

تنزع هذه الفكرة على غرار المذهب التطورى الى النظر للذات الانسانية على انها مجرد امتداد للذات المضيوية . وكل ما يميز فى نظر اصحابها النشاط المضيوى كالبهيم من النشاط الارادى كالالتزام والمسئولية هو ان النشاط الاول يخص جزءا من اجزاء الكائن الحي على حين ان النشاط الثانى يخص الكائن الحي بأكمله بما فى ذلك المراكز العصبية والعقلية . وهكذا نستطيع فى نظر اصحاب هذه الفكرة البيولوجية ان ننقل من مجال علم الحياة الى مجال الاخلاق دون ان تكون هناك حلقات مفقودة . ويسهل علينا بناء على هذا الاساس ان نميز بين الملقى واللاخلقى . ويكفى فى ذلك ان نسير على نمط التمييز بين حالة الصحة وحالة المرض . وضرى بعض التشيعيين لهذه الفكرة ان الفرائز هى الجذور التى

تتفرع منها الاخلاق . وهذه الفرائز وراثية كشكل الجسم سواء بحواء . اذ يحدث  
 عند بعض الافراد ان تتمطل بعض الفرائز المرغوب فيها كما تتمطل بعض الوظائف  
 الفسيولوجية فينتقل هذا المعطل الى سلاتهم . واذا كانت هذه السلالة كثيرة  
 فان ذلك يؤدي مع الوقت الى اضعاف الحالة الخلقة للجماعة بأسرها . كما  
 حاول بعض المشتغلين بالطب النفسى ان يربطوا بين نواحي الاخلاق كالشهوات  
 والمواظف وبين حالات الجيم . فاذعروا بان الشهوات الناجدة والميل المنحرفة  
 سببها نفس طبيعي يعاحب ولادة الانسان اذ خال بطرا على اجهزة . وكما ان  
 الارادة لا تتحكم فى نشاط الاجهزة المفضية التى تسطر على انفعالنا وهى  
 الجهاز السيتاوى والباراسيتاوى وكذلك افرازات الدم والساء ، فبالشبل  
 لا تستطيع الارادة ان تتحكم فى عواطفنا الخلقة التى تتكون اساسا الفيزيواخلاقي  
 والذى هى فى نظرهم ناذجة عن حالتنا النفسية . ويترب على ذلك ان تصبح  
 التربية الاخلاقية عديمة الفائدة اذ انها لا تغير شيئا من طبيعة الانسان . وكلما  
 تفعله الوسائل العلاجية النفسية كالايحاء والتدليل النفسى انها تتمطل ظهور  
 الامراض نوعا ما ولكنها لا تقضى على البواعث الاصلية للمرض . ولما كانت اسباب  
 المرض الخلقي ترجع فى معظمها حسب ادعائهم الى خلل جسمى فان العلاج  
 الجسمى قد يعود بنتائج طيبة فى محاربة الشهوات الخبيثة . وعلى ذلك فبان  
 الشرء مثلا وهو ينتج عن زيادة افرازات المعدة والافرازات الحضية يمكن ان  
 يعالج بالوسائل التى تقلل من هذه الافرازات واتباع نظام الغذاء الذى يترصد  
 من الافرازات القلوية . ولكن القياس على ذلك بالنسبة للميل الاخرى المنحرفة

على شرط أن نصل أولا إلى تحديد أسبابها الجسدية .

ولنقد هذا الرأي الذي يؤسس الأخلاق على القاعدة البيولوجية نقول انفسه  
يحتمل الضمير الأخلاقي حيث لا يوجد . فالضمير الأخلاقي لا وجود له الا حين  
تحتم العلاقة بين الموضوع والذات ان تقر الذات اختيار الوسيلة التي تؤثر بها  
على الموضوع او الطبيعة المضوية . فالطبيعة المضوية هي اذن المجال الذي  
يتركز فيه نشاط الضمير الأخلاقي . فاما كانت هناك حالة معينة تحتد على نوعيتها  
واحد من السلوك ، أي انها لا تتحرك امام المرء الا وسيلة واحدة ممكنة للتصرف ،  
فان الأخلاق لا شأن لها في مثل هذه الحالة . اما اذا استدعت الحالة طبيعى  
المتصرفين التردد في اختيار التصرف المناسب او في تنفيذ السلوك او عجزت  
تنفيذه ، فعندئذ يتدخل الضمير الأخلاقي ويمكن اعتباره في هذه الحالة نشاطا  
خارجا عن حدود الثبات المضوي . وبالاخلاق تبدأ في الواقع عندما تصبح الميول  
الغريزية والتصرفات الالية غير كافية في توجيه الانسان والانسان يتصرف بان خلاق  
بما يدخله من زيادة على ما تسمح به الوظائف المضوية والشرع اذا رفض الوسائل  
المعالجة التي يحنها له الطبيب واستطاب شرهه فانه يثبت بذلك عدم كفايتها  
هذه الوسائل كما يثبت ضرورتها لأخلاق والتخلق .

### ثانيا - الفكرة الاجتماعية :

يقوم المذهب الاجتماعي ان كل فرد منا يتلقى من الوسط الاجتماعي الذي  
يولد وينشأ فيه العناصر الاساسية لضميره الأخلاقي وذلك بطريق الثقافة المعاصرة



أو التفتيش المظلم وتأثير عادات المجتمع وتعاليمه، وعقائده، وحكمه، وقد أخذ  
التفكير إلى خلقه منذ القرن الثامن عشر ميل إلى هذا الاتجاه في تحديد  
التيارات الخلقية بإرجاعها إلى أصولها الاجتماعية. وساعد تقدم الدراسات  
التاريخية وظهور الحركة التي عرفت باسم فلسفة التاريخ على تطور الفكر  
الخلقى على أنه نتيجة لتأثير طبقات من العقائد والحكم من مختلفات عصر  
قديم بعضها فوقه بعض، وجاءت كونه "عند بقائونه المسمى قانونه كالدن  
الثلاث من رغبته في إبطال المنهج العلمى محل المنهج اللاهوتى والمنهج  
الميتافيزيقى، وحكم على الفلسفة بالعدم لأنها تبحث وراء المظهر، على حين  
أنه الإنسان مما وضع فيه من عقل وقدرته محدودين لا يستطيع أن يصل إلى  
إلى نتائج النسبية. وجعلت تراثه له الفرصة لإنشاء علم إلى اجتماع جعل  
غاية هذا العلم أنه يفسر الفرد بالرجوع إلى المجتمع، والفرد ذاته من حيث  
هو فرد في نظر "كونت" فكرة تجريدية لا وجود لها فى الواقع لأن الفرد  
الذى يقع عليه نظرنا يعكس فى أفكاره وفى أحكامه وتصرفاته نزاعاً اجتماعياً  
عديدة. ثم يتطور بعد ذلك المبدأ الاجتماعى فى تفسير الفكر إلى خلقه  
فى مذهب "دور كايم" وسنذكر كيف كرس "دور كايم" جهداً كبيراً فى  
جبروده وأبحاثه فى تعريف الظواهر الخلقية وتحديد خواصها وفى حالة  
الاستفادة من منهج علم الاجتماع فى دراسة الخلق.

• • • • •

## (٨) "نسبة الضمير الاخلاقي"

ان الفلاسفة الذين يبحثون في الضمير الاخلاقي انما تصطدم الدراسة لديهم بان الاحكام الصادرة عن الخير والشر تتغير بتغير الزمان والمكان .

نجد "ارسطو" مثلاً ان ينادى بشرعية "الاسترقاق" اى استخدام الرقيق اى المبيد فى حين ان جميع الاخلاقيين فى وقتنا هذا يدعون الرقى والاسترقاق .

وفى المصور الوسطى الاوروبية نجد ان تمذيب الاحياء كان يقره الشرع والقانون ويحكم به القاضى عند كل من ارتكب مخالفة يستحق عليها التعذيب وكان الضمير الاخلاقي السائد لا يشتر لئلا هذه الاحكام بينما هذا الضمير نفسه فى المصور الوسطى لا يقر تشريع الجثث فى مدارس الطب . ونحن نعلم اليوم ان اى تمذيب بدنى لا يقره اى ضمير خلقى الان على الرغم من انه ما زال يمارس فى بعض البلاد ولدى بعض الشعوب . اما تشريع الجثث فى ايامنا هذه فهو ممكن فى جميع مدارس الطب ومعاهده .

يضاف الى ما تقدم ان هناك عصوراً زمنية منصرمة شهدت بوجود اكلى لحوم البشر وهو ما لا يمكن ان نتصوره الان .

ويشهد الضمير الاخلاقي تغيراً فى المكان اى لدى مجتمعات متباينة تميز نفس الحقيقة التاريخية .

نحن نعلم ان عملياً كثيرة فى مختلف قارات العالم يستخدمون بوجهات مسن

الابقار دون ادنى شعور بالتردد او بتأنيب الضير في حين ان جامعيات الهندوس يعتبرون ذلك خطيئة عظمى يقسمون لها الضير وتقوم بمسحها التازعات والحروب

ونحن نعلم ايضا ان الاخلاق المتصلة بممارسة الجنس تختلف من مجتمع لآخر فمن نسمع الان ان بعض الاخلاقيين المتطهرين يطالبون بتحديد لذات الجنس وضبطها الجنس بينما البعض الاخر على العكس تماما يطالب باحترام كل مطالب الغرائز الطبيعية

وفي ايامنا هذه نسمع من البعض من يطالب بتحديد النسل ولا يمانع نفس استخدام وسائل منع الحمل على اختلافها اما البعض الاخر فانه يرفض ذلك تماما ولا يقبله ويتعلل في ذلك باصباغ اخلاقية ودينية

يشي ان نقبل اخلاقا تختلف باختلاف فصول السنة بين احد طوائف الانثروبولوجيا واهـ "مارسيل مو" ان بعض ابعثر جامعات الاسكويما الذين درسيهم يعتقدون بآله واحد ولا يأكلون سوى النباتات في فصل الصيف وهم في هذا الفصل ينظمون علاقاتهم الجنسية ويحافظون المخالف بالحيوة اما في فصل الشتاء ( وهو عند هم فصل الظلام ) فقط لاحظ "موس" انهم يعتقدون بتعدد الالهة ولا يقتصرون في طعامهم على النباتات بل يأكلون اللحوم كما ان الحرية الجنسية تكون بهاها تماما في هذا الفصل

وعندما نرى ان الاخلاق وسماها والمذموم الاخلاقي يختلفون باختلاف

الزمان والمكان • فهل يقودنا ذلك الى الشك في القيم الاخلاقية؟ وهل يمكن  
بعد هذا ان يضحى انسان بحياته او بصالحه باسم القيم التي يمكن ان تتغير  
في غضون خمسين عاما؟

ولا شك انه في ضوء الدراسات التي قام بها علماء الاجتماع منذ "أوجست  
كونت" والتي درسناها في المحاضرات السابقة، نلاحظ انه اذا صح ان مفهوم  
الاخلاق متغير، فان الصورة تظل كلية وعامة.

فنحن نلاحظ في كل الثقافات تمييزا بين المصنع والمسموح به، او بين حسن  
هو شر وما هو خير. ومن هنا فاننا نخلص الى هذه النتيجة العامة وهي ان الحكم  
الاخلاقي مميز للنوع الانساني تماما مثل استخدام اللغة واستخدام الادوات  
المختلفة وهو ما لا يقدر عليه سوى بنى البشر.

وعلى الرغم من ان بعض الاحكام الضمير تتغير بتغير الثقافات، فان البعض  
الاخر يظل ثابتا وعاما.

ففي كل زمان ومكان ثاب الضمير الاخلاقي يمجذ روح الاخلاص وينهذ الغدر  
والخيانة.

ويؤكد هذا الثبات في احكام الضمير ما جاء في كتاب الموتى " وفي مصر  
القديمة - منذ اكثر من ستة الاف سنة - فقد جاء في هذا الكتاب انه ينبغي ان  
تكون كرماء حيال الخدم ومخلصين للابصدقا، واثقيا لاجزاء الاسرة، ونسرى ان  
هذه المبادئ يمكن ان تصلح لاي مكان وزمان.

"ارسطو" مثلاً عندما نادى بشرعية "الاسترقاق" كان يعتبره الوسيلة الوحيدة للحفاظ على المدنية والتقدم خصوصاً اذا وضع في الاعتبار ضعف الانتاج وساطة الآلات المستخدمة في ذلك الوقت.

وعندنا في تاريخ مصر القديم يشتم الملك "خوفو" بأنه كان حاكماً فظماً استعمل موت الآلاف من العمال في بناء هرمه الأكبر. ونقول انه لم يكن يهدف اظهار عظمة الحاكم بقدر ما كان يبرز عظمة العلم والهندسة كما استهدف ايضاً اظهار عظمة وهبة مصر.

وفرمنا يختص بمجتمعات الاسكيمو التي درسها "موس" نقول ان فصل الصيف كان هو فصل الانتاج وفصل الضوء. وكان العمال يعبرون عن وحدتهم في العمل وذلك باعتقادهم في الله واحد. وكانوا لذلك يحددون نوعية الغذاء حسباً يحددون العلاقات الجنسية. اما فصل الشتاء فهو فصل الاستهلاك الذي يستتبع حرية أكثر.

وهكذا يمكن القول بأن الاخلاق الحقة في ثقافة من الثقافات تعتمد ليس فقط على ما يمكن ان يرضينا نظرياً بل ايضاً على ما يمكن تحقيقه عملياً.

(٥) " مفهوم المدالة "

[illegible]

وفي تعريف العدد انه يمكننا ان نتول بوجه عام انها تتضمن الاحترام الدقيق لحقوق الافراد كما تتطلب الا يحصل اى فرد الا على حقوق فرد واحد .

وفي حين ان الانانية تدفعنا للمطالبة بكل ما هو نافع لصلحتنا الشخصية، فان العدالة انما تحكم العقل ليقف في مواجهة هذه التلقائية البيولوجية ويحكم العقل بان لكل فرد نصيب وان اى قسمة ينهض ان تشمل جميع الافراد بنسب عادلة.

العدالة إذن هي فضيلة القسمة والتوزيع ، وقد جرت العادة على التفسير  
ببين ثلاثة انحاط للعدالة :

١ - المعادلة التبادلية : وهى التى تسود فى حالات التبادل ، وهى معادلة رياضية لدرجة الاولى . والتبادل يكون عادلا عندما تكون الاسماء المتبادلة لها نفس القيمة .

ب - العدالة التوزيعية : وهي التي تقرر المساواة في الحقائق . ذات الحدود  
الاربعه ( شيطان وشخصان ) . فالطالب الممتاز يحصل على تقدير ممتاز ، والطالب  
البردي يحصل على تقدير ضعيف .

ج - عدالة الردع : هذا النمط من العدالة يطالب بان تكون الجزاءات  
متناسبة مع ما يرتكبه المذنب من اخطاء . فالعيس بالعين والس باللس .  
غير ان العدالة التي نساير تقدم العلم وتطور المدنية انما تأخذ في الاعتبار  
سواها المذنب . وهي تهدف بهذا الى ان تكون العقوبة متناسبة مع سوء النية  
وليس مع ما تصيب من خسائر للمجنى عليه .

وفي تلخيص ما تقدم يقول " سرودون " ( وهو اشتراكي فوسى ١٨٠٩ - ١٨٦٥ )  
" ان العدالة انما تتلخص في احترام الكرامة الانسانية الممتلئة في كل شخص "  
ويظهر لنا ان فكرة العدالة هنا انما تتضمن المساواة بين الافراد .

ويمكننا ان نسأل عن المقصود بالمساواة هنا :

والحقيقة انه لا احد يجزؤ على الزعم بوجود تطابق تام بين جميع الافراد .  
فالى بجانب عدم التماثل في التسليم او املاك الاموال او مكانة الطبقة الاجتماعية  
فانه يوجد ايضا عدم المساواة الطبيعية ( في القوة الجسمية او الذكاء او القدرات ،  
مثلا ) . ومع ذلك فان جميع الناس يتساوون في الحقوق ، وسمي انهم يحترمسون  
بالتساوي لاعتراكمهم في صفة الانسانية الجديرة بالاحترام .

ان مبدأ المساواة في الصفة الانسانية هو الذي تؤسس عليه المساواة فسي الحقوق المدنية : فاداء الضرائب واجب على كل مواطن والتمتع حق لكل طفل حتى سن السادسة عشرة .

غير ان مبدأ المساواة لا يهدف الى توحيد مقادير البشر او تحديد مستوى معين لمواهبهم او التدخل في التفاوت الطبيعي بينهم بل على العكس تماما وذلك لان "تفاوت الفرص" في البداية انما يسمح بان تتضح المواهب الطبيعية لكل فرد . وقد رأينا ان المعدالة التوزيعية لا تقر المساواة التامة بل هي تقرر مساواة تتناسب مع مواهب الافراد وما يدونه من اعمال ناجحة لقد تبين لنا ان المعدالة التوزيعية تطالب بالا يعامل "دون الفوارق الطبيعية بحالة مساوية" سواء فيما تنحى الدولة من مزايا او ما تفرضه على الافراد من التزامات .

غير ان المجموعات المعاصرة ما زالت تتعلق بالطلق . والمطلق هنا يشير الى المساواة الميتافيزيقية بين الافراد بحيث تظهر عدم المساواة القائمة على المواهب او الاعمال وكان عارضة .

ومن هنا فان المعدالة النسبية التوزيعية التي تقرر بان "الكل يكافأ حسب ما يؤديه من اعمال" ينفي ان تتراوح مع مبدأ انساني يقرر بان "كل انسان ينبغي ان يعطيه المجمع حسب حاجاته" .

وانطلاقا من هذا المبدأ فاننا نرى في المجموعات الحديثة ان عسدم المساواة في الدخل تصحح "الضريبة التصاعدية" .



٥٥

وإذا كانت العدالة هي إحدى القيم الأخلاقية السامية، فإنه من الممكن أن يرتكب بأسرها انحرافات خطيرة : إذ كثيراً ما كانت الدعوة إلى تطبيق العدالة مثلاً تفتقر بنواحي الخير والحمد أو الحق، كما يحدث عقب الثورات وكثيراً ما يعتقد المذنب الذي يطبق عليه عقاب المجتمع أنه واقع تحت ظلم لا يتناسب مع ما اقترعه من أثم.

ولهذا كله، فإن الضمير الخلقى الخالص يدعو دائماً إلى أن نكون عادلين مع الأخرين، وأن نختبر لهم ما قد يرتكبونه حيالنا من ظلم.

ومن الممكن أن نقارن هذه المعاني بما تضمنته أوامر القانون الأخلاقي عند

كانط:

- عامل الآخرين كغاية دائماً لا كوسيلة أبداً .
- ليكن ما تقوم به من سلوك عادلاً لأن يصبح قانوناً عاماً .

\*\*\*

## (١٠) - معنى الفضيلة

كانت فكرة الاغريق من الفضيلة تقوم على اعتبارها وظيفة طبيعية تؤدي على احسن وجه .

فعند "سقراط" نجد ان الفضيلة عند في الفكر الصائب والفكر الصائب هنا ليس سوى أداة تستخدم على احسن وجه تماما كما تؤدي السكين وظيفتها في القطع حين تقطع الاشياء جيدا .

وكان "افلاطون" يرى ان فضيلة الحس هي في الاعتدال ، وفضيلة الارادة هي هي الشجاعة وفضيلة الذكاء هي الحكمة . ويرى من تعريفات "افلاطون" هذه ان الامر يتصل بوظائف عادية للطبيعة الانسانية تصل الى درجة الكمال في الاداء .

ويرى عند "ارسطو" تلميذ "افلاطون" مجموعة من التعريفات للفضيلة لا تشد عما سبق في اعتبار الفضيلة وظيفة طبيعية . وبين هذه التعريفات ما يلي :

١ - ان الفضيلة هي اعتماد مكتسب يتصل في طبيعة الانسان ويهدفه الى العمل الارادي الثاني وفقا للوسط المعدل .

٢ - ان الفضيلة هي ملكة اختيار الوسط المعدل بين طرفين كلاهما مفسره الاول هو شر بسبب الافراط والثاني بسبب الشح او النقص .

٣ - ان الفضيلة بالنسبة للعين هي ان ترى بوضوح ، وبالنسبة للحصان

ان يجرى جيداً وان يتحمل راحته . اما فضيلة الانسان الايمن فهي تتلخص في اداء الوظيفة التي يختص بها .

ويتضح مما تقدم ان الانسان الناضل عند فلاسفة اليونان هو الذى يمتثل الى الكمال فيما يتخصص فيه من نشاط . اما لاضطراب الوظائف الطبيعية او قصور الاداء اياها فان نوبه فانه هو الرذيلة بعينها .

اما عند المحدثين من فلاسفة الاخلاق فقلنا نجد عندهم تمييزاً بين الاخلاق وبين الطبيعة . فعندهم يتحدد مفهوم الواجب، وتظهر الفضيلة باعتبارها قسوة تتملق بها النفس وتؤدي ما عليها من واجب . وفي هذا يقول الان ( ١٨٦٨ - : ١٩٥٦ ) :

" اياها فان ما يقصد من مفهوم الفضيلة، فلانها تغير الى قوة في النفس تمارس العمل الفاضل من ناحية كما تغير الى القدرة على التحكم في الرغبات اى السسى التعطف من ناحية اخرى " .

ويظهر من هذه العبارة ان التعطف هو كفاح ضد الشهوة . وعلى هذا فبان الفضيلة تتضمن الجهد والمعاناة، ويتضح هذا ايضاً من قول " الان في عبارة اخرى

" ان فضيلة الشجاعة هي فن يتضمن رفضاً للخوف " وفضيلة الاعتدال تتضمن كفاحاً ضد استبداد الرغبة " وفضيلة العدالة هي كفاح ضد شرارة الانسا ( الانانية ) وفضيلة الحكمة تتضمن ضبط النفس أثناء المشاجرات الكلامية " .

ويتضح من هذه المبادئ أن الفاضل لا تستلزم اظهار الجهد الذي لا بد وان  
يبدله الانسان الفاضل .

وهكذا يظهر من مفهوم الفضيلة انها انتصار للأخلاق يتطلب من الكفاح .  
فالانسان الفاضل هو الذي يحمل الخير دون ان يدفعه اليه اى ميل طبيعي ه  
وهو الذي يرفض عمل الشر حتى ولو كان مدفوعا اليه بدوافع غريزية .

يقول "جوير" وهو اخلاقى فرنسى (١٧٥٤ - ١٨٢٤) :

" ان الانسان الفاضل هو الذى يجيد العمل الخير دون ان يكون مدفوعا  
اليه بميل طبيعى وهو الذى يمتنع عن الاساءة التى قد يدفعه اليها الدفعا  
وثان "مونتني" يقول :

ان كلمة "فضيلة" تفتقر المماناة وربما التناقض . فنحن نقول ان اللعنة على  
"طيب" ولا نقول "فاضلا" . وذلك لان الفعل الالهى لا يتطلب منه تسالى اى  
جهد او نصب .

وينبغى الا نخلط بين الفضيلة والبطولة . اذ ربما كانت البطولة انشيساسى  
للهجاعة فى ظروف جزئية . اما الشجاعة الفاضلة فانها تتصف بالاستمرارية وتظهر  
فى الحياة اليومية . ولذا قال "ارسطو" بحق ان "الفضيلة عادة" . كما قال فى  
كتاب "الاخلاق الى نيقوماخوس" : "ان ظهور خطاى واحد لا يفتى بداية فعل  
البر . فالعمل الاخلاقى الضمحل لا يكتفى فى تكوين الانسان الفاضل حتى ولو

لكان عظيم القدر والقيمة .

ومع ذلك فإنه لا "الشجاعة الارادية" ولا "المادة كنظام" يمكنها ان تكشف  
في تعريف الفضيلة : فالشجاعة يمكنها ان تخدم الشر والنظام يمكنها ان نمسخر  
عليه داخل نسق مشبوه . ولذا فإن الفضيلة الحققة تعترض معرفة رائدة للخسب  
لا يقتصر منحها على الحسن والمقل وهذا ما تبينه الفيلسوف "هنري برجسون"  
( ١٨٥٦ - ١٩٤١ ) .

\*\*\*

## (١١) اللذة والفرح والعادة

كان الفيلسوف الذخلاقى "بشام" من تلامذة المنفعة يصرح  
 العادة بأنها : "اعتقده أكبر قبه من اللذة مقابل أقل قبه من  
 الألم في حياة الفرد".  
 ولا حظ أن هذه الفلسفة الذخلاقية المخدرة التي تملط بيه السعادة  
 والفرح واللذة لا تصمد أمام النظرة الفاحصة .  
 فمثلاً : من الممكن أن أكون تقياً ومع ذلك أشعر بلذة حقيقية  
 في إحسان كوب من الماء إذا كنت عطشاً .  
 وكما "ماكس جيلر" يقول : يختلف ألم أن تحمل الماء بكل سرور كما يمكن  
 أن أحسنه قدماً من البضائع متعة .  
 يخفى أن ذلك لا يتصلو به ليرطاد شرطاتهم ويتسلون في إشباعها  
 غالباً ما يكونوا من الباشيد الذين يسيرون عن أنفسهم ويتبعونه عن  
 من كلهم ، ولما في يده أن أصناف هذه اللذة كالنواحدة به لـ كماله  
 ومنهم من كل المثال قدماً الخطائين والديتوريين  
 وحديثاً "أناقول فرانس" (١٨٨٤ - ١٩٠٤) .  
 لهذا كله كان ينبغي أن يترصد اللذة والفرح والعادة وأن  
 نسير الكعد التي تفصل كل منها عن غيرها ، ونبدأ بالكلها  
 جزئية ونسبة "اللذة" ونستريح بالكلية أو المطلق  
 "السعادة" .

## اللذة :

اللذات ليست لها دور مؤثر على الشخصية ككل . وقد لاحظ عالم النفس "دوماس" ( ١٨٦٤-١٨٩٥ ) ان الالم يكن احداثه في العمل بسهولة بينما فان احداث اللذة اكثر صعوبة . واللذة هي ارضاء لميل بيولوجي ومن ثم فهى تنمو طبيعياً ولا تأثير لدينا اى تفكير او تساؤل .

واللذات تنمعد بشعدد الميل ، ومن هنا فهى تنصف بالسطحية ولا تؤثرو في الشخصية ككل كما تنصف بانها وقتية . اما الالم فانه يؤثر في الشخصية وتسد يعزل الانسان عن المجتمع كما قد يعزله عن ذاته . وهو يؤثر الد هشة والتفكيره وقد ينظر اليه على انه فشل او عار .

## الفرح :

اذا كانت فلسفات اللذة ترد الزمان الى مجرد تتابع للحظات منفصلة (حياة : بدون جوان هي مجموع من اللذات البترامة ، وهو لا يشمر باستمرارية الحياة) فالفرح هو عند نشيطة علاقة بين الزمن والخلود . وبعبارة اخرى ، اذا كانت اللذة ترتبط بال لحظة ، فان الفرع يفترض فترة زمنية يتحقق فيها عمل .

فالفرح يرتبط بالعمل لانه يربط بين مثل اعلى له قيمة خارج الزمان وسيم انجاز يعتمد على الزمان .

والقلق على عكر الفرع لاننى في حالة القلق يستحوذ على الزمان ، فليس

أولاً  
أعد اذلك فهو زمان ثقيل ويمر بصعوبة • وعلى العكس من ذلك نجد ان زمان  
العمل هو زمان اتحكم فيه • وهو زمان بهجة وسرور • يقول "برجسون" :

" حيث يوجد فرح يوجد خلق ، وكلما زاد الخلق ثراء زاد الفرح عمقا "

والفلسفة عند "برجسون" هي نبع لا ينضب للفرح لانها تعاطف مع الدفعة  
الخالقة التي تفسر الدائيات في اعماقها • وقد كتب "برجسون" من الحدس الفلسفي  
يقول :

" اذا كان العلم ييسر لنا حياة افضل كما ييسر حصولنا على اللذات المستقلة  
بفضل ماله من تطبيقات تهدي الى تحسين الظروف التي نعيش فيها فان الفلسفة  
هي التي تنحنا الغبطة او الفرح • •

### السعادة :

اذا كانت اللذة تتصل باللحظة ، والغبطة تشعق بزمان يتم فيه العمل ، فان  
السعادة هي شئ بلا حدود تتصل بالابدية ، وعلى هذا فالسعادة مستحيلة  
النال بالنسبة للانسان •

اللذة : حيوانية

والغبطة : انسانية لانها تتصل بالزمان

اما السعادة : فانها تتصل بالقداسة

\* \* \*



## الباب الثاني

"نصادج من التفكير الفلسفي في الأخلاق"  
أولاً في تصور القديمة

(١) الأخلاق البوذية

(١) البدأ الأخلاقي في العقيدة البوذية هو :

"تحرير النفس من الشهوات وقيادتها نحو عالم السلام"

(١) من خلعت نفسك اعمل على خلاص الآخرين وإذا كنت قد وصلت الى يسر  
الأمان فساعد الآخرين على أن يحرروا هذه الحكمة البوذية

انبعثت العقيدة البوذية من شمال الهند من اقلين نيهال حيث كانت تقطن  
قبائل السكيا وكان باعشها حكيم من أصل نيبيل حيث كان والده راجا وقد أطلق عليه  
بعد أن أعلن رسالته الفلسفية اسم بودا ، ومعنى هذه الكلمة الملهم أو الممارف  
بالحقائق أو صاحب الاشراف كما أن النصوص تذكره أحياناً بأسماء أخرى مثل  
حكيم الملكيا ومنعناها السعيد والمتصر وليس من سهيل لأن فصل حياة بودا عن  
مذهبه فان حياته تصور أحسن تصور تفاصيل هذا المذهب ، عاصر بودا في القرن  
٦ ق م من حوالي (٦٠ هـ - ٤٨٠ ق م) أي أنه كان معاصراً لأكسا نوفان الفيلسوف  
اليوناني وكرفوشوش حكيم الصين وكان الاسم الذي تلقاه عند ولادته سيد هارذا ،  
وتربى في بيئة الترف وعاش عيشة الأغنياء واختلط بملذاتهم حتى من الرابعمسة  
والعشرين ولكن لم تحل حياة الترف الذي عاش فيها بينه وبين الاحساس بمسوس  
الناس وما مشهم ويقال ان أول شماع من قيس الهداية والحكمة دخل في نفسه

كان على أثر ما وقع عليه بصره في الطريق عند خروجه في عرته للنزهة ، ففسي  
أربع مرات متوالية وقع بصره على عجوز بائس ومريض ملقى الى جانب الطريق وجسه  
فقير هلك جوها وتسلول يسأل الناس دون أن يعطوه ، عندئذ تملكه شعور قسوى  
بما تعانيه الانسانية من آلام كما أخذ يدرك ما يهدد حياة الشباب وحياة اللهب  
من أخطار وتسلل بوضوح أن الشيخوخة والست قريان مهما طال أمد ها فسترك  
زوجته وولده وهجر منزله بحثا عن الوسيلة التي توجه الى خلاص نفسه وخلاص  
الانسانية من آلامها وهام على وجهه يبحث عن الحقيقة ويمشي بحياة الزهد ، بين  
نسك البراهمة ( وهم رجال الدين الهنود ) وأضع جسمه لمرياضات شاقة مسن  
الصوم والحرمان وكان أحيانا يخرج عن الجوس وظل قاعدا القرفصاء واتخذ لنفسه  
موقدا من الأخشاب الخشنة كما أنه كان يتخذى طوال يومه بحبات من الأرز وظل  
على هذه الحال سبع سنوات حتى كاد ييأس ان بالرغم من كل هذه المشاق فانه  
لم يشعر بأنه حقق لنفسه السلام فاقترح بأن تعذيب البدن لا طائل نحسنه وان  
حياة الحرمان لا تنفذ في قبضها عن حياة اللهب التي عاشها من قبل وأخيرا بدأت  
له الحقيقة في لهلة اضرابي واستطاع أن يذوق طمأنينة الخلاص بعد أن دفع نفسه  
شيطان الاغراق الذي دعاه لكي يدخل دون انتظار الى دار السلام أو النور فأنسا  
عن طريق التخلص من الحياة ولكنه صمم على أن يظل بين الناس ليعرفهم يسلم  
بالحقيقة التي وصل الي اكتشافها وهي أن الخلاص ليس في الموت كما كان يعتقد  
أولا فهالموت لا يخلص الزاهد الا نفسه ولكن رسالته الحقيقية هي العمل مسلي  
خلاص الآخرين كما أدرك كذلك أن قيمة السعادة الروحية هي في انتهاج طريق

وسط اذ يقول هناك طرفان يجب على كل من يريد أن يحيا حياة روحية أن يتخمد  
 عنهما احدهما حياة اللهو وهي وضيفة تافهة ومخالفة للعقل والآخر حياة الزهد  
 والحرمان وهي كثيفة لا طائل تحسبها والحكيم من يكشف الطريق الذي يمر بسببين  
 عنده الطريقين وهو الطريق الذي يمر النظر والمثل ويؤدي الى الـ *البيزفانسا* أى  
 الطهانة والسلام وحين امك بودا ناخبة الحقيقة كرس جهوده لنشرها بسببين  
 الناس وقضى بقية حياته حتى سن الثمانين يحاول هداية كل من يواف الى طمسريق  
 الحق والسلام ولم تصادف دعوتة أى نوع من أنواع الاضطهاد بل على العكس كان  
 الحكام وكبار التجار يلقونه أحسن لقاء ويعرضون عليه منحا كثيرة كان ينفقها للفقراء  
 وانتشرت البوذية بسرعة في الهند ثم توقف تيارها ردة من الزمن لى تمسود  
 للانتشار في أبنزاء كبيرة من آسيا .

نسالوهم بودا :

MAHATMA GANDHI

لم يسلنا من أقوال بودا فى شكلها الأصلى الا القليل ولكن هناك اجماع على  
 المعانى التى يورسها فى رطله الأول بعدة بنارس . ونلاحظ أن أقواله قد  
 جاءت من الخوض فى المسائل الميتافيزيقية فلم يتعرض لطبيعة الله ولا للمساءل  
 الكونية بل انه لم يحاول أن يناقش الأحكام الدينية أو الشعائر التى وردت فى  
 مجموعة الفيدا ( والفيدا هى مجموعة كبيرة من النصوص الهندية القديمة التى تضم  
 النرات العظيمة للهند ومعنى كلمة "فيدا" المعروفة ولكن يقصد بها اسس أنواع  
 المعرفة وهى المعرفة التى تنصل بالروحانية والكائنات المقدسة وهذه النصوص وان

كانت ترجع الى أصول وتواريخ مختلفة وتعتبر عن اتجاهات فكرية متباينة الا أن التفاليد الهندية تنظر اليها على أنها صادرة عن وحى الهى ويرى مؤرخو الفلسفة الهندية ان هذه المجموعة من النصوص هى الصدر البعيد الذى استمدت منه جميع الفلسفات الهندية عناصرها بل ان البوذية نفسها قد استمدت منه بعض العناصر وقد اقتنع بودا بأن البراهمة هم الذين يشغلون أنفسهم بالآلهة ويطيعهم يقع عبثا تنظيم العلاقات بين الكائن المقدس والكائن الانسانى ولكن بودا يزيد فقط أن ينقذ الانسانية من آلامها ولذا فهو يهتم بالكائنات الانسانية دون أن يشغل نفسه بفكرة الكينونة فى ذاتها ويرى بودا أن أصل الشر الذى يجب أن ينقذ منه الانسان مزدوج فهو أولا فى الوجود على أن نفهم من هذه الكلمة معنى الخضوع للحسبات ، وثانيا فى الجهل الذى يجعلنا نأخذ الظاهر على أنه الجوهر ويمكن أن تلخصه بـ بودا بالرجوع الى الحقائق الأربعة المقدسة التى نطلق بها نفس وعظ بنارس :

١ - أيها الأنواع هاكم الحقيقة القديمة عن الأمم ان ولادة الانسان أليم والصبيوخة أليم والعرض أليم واتحاد الانسان بمن لا يحبه أليم وانفراقه عما يحبه أليم وعدم حصوله على رغبته أليم والاختصار فان تملقه بملذات الجسم وملذات البهائم والتصورات الوهمية كله أليم .

٢ - أيها الأنواع هاكم الحقيقة القديمة عن أصل الألم بأنه التمتع لكل ما يتصل بالوجود لأن هذا التمتع يصحبه تهم وتطلع لما عند الآخرين أنه التمتع للملذات واللجاء والسلطان .

٢ - أيها الأتباع هاكم الحقيقة القدسة عن سر القضاء على الألم انه نفس  
اغساد هذا التعطش بالقضاء على الرغبة والتخلص منها وعدم السماح لها بأن  
تسيطر على نفوسنا .

٤ - أيها الأتباع هاكم الحقيقة القدسة عن الطريق الذي يوصلنا الى  
القضاء على الألم انه الطريق القدس ذو الشعب الثمانية : ايمان صادق - ورغبة  
صادقة ولسان عا - وعمل صالح - وحياة خالصة من الوسائل الدنيئة - وثقان نفس  
الخدمة - وانتباه لصادر الحكمة وتأمل في معانيها ) .

ان الحقائق الأربعة الكبرى في فلسفة بوذا هي ان الوجود ينطوى  
على الآلام - ان الألم يتولد عن الشهوات التي يستحيل علينا دائما اشباعها -  
أنا لا نستطيع أن نقضى على الألم الا اذا أعدنا في نفوسنا كل شهوة جامحة  
واغساد الشهوات لا يكون الا باتباع طريق الحكمة الذي يوصلنا الى الخلاص أو  
التعبد الأبدى أو النيرفانا . ما هي الطرق العملية التي يتممها الانسان للوصول  
الى أعلى درجات السعادة وهي الخلاص من شهوات النفس وكيف يعرف أنه يتبع  
النهج الصحيح الذي يوصله في النهاية الى النيرفانا فان أولى الخطوات هي  
التفاني وانكار الذات . ذهب أحد الأتباع الى بوذا وطلب اليه أن يرسله الى  
أحدى القبائل المتوحشة فقال له بوذا : ولكنهم أشقياء وسوف يسيئونك فأجاب  
الفقيه ان سيئهم لي اسجملنى اعتقد انهم من الطيبة بحيث لم يضربونى قال  
بوذا : ولكنهم سيقتلونك بالحجارة وسيحتدون عليك بأيديهم فأجاب الفقيه  
سأقول انهم من الطيبة بحيث لم يضربونى بالحصى أو الحصى قال بوذا ولكنهم

سيضربوك بالمص و السيف فأجاب الفقير سأقول انهم من الطبيعة بحيث تركوني على قيد الحياة قال بوذا ولكنهم سيقتلونك فأجاب سأقول انهم اشفقوا على حييت خلصوني دون غناء من هذا الجسد البلى بالأورام بهذه الاجابات اقتنع بسوذا بأن تابعه قد قطع شوطا بعيدا في طريق الخلاص فقال له اذهب يا من خلاصت نفسك وخلص الآخرين

### الفكرة الأخلاقية في المذهب البوذي :

ما تقدم نرى أن الفكرة الأخلاقية في المذهب البوذي تنحصر في الخلاص من الألم عن طريق التحرر من الشهوات وطريق الخلاص كما قلنا طريق وسط يعتمد على الاعتدال في الزهد بعدد من الميل الى الحياة الناعمة ويحبر النص الهندي عن ذلك تعبيراً جيداً انه يقارن الحكيم بوثر القيثارة الذي يجب لكي يعطي النغم في لقائه وفهذه الا يكون مشدوداً أو مسترخياً وقد حاول مؤرخوا البوذية تبسيط عرض الفكرة الأخلاقية في هذا المذهب ففسروا الحياة الأخلاقية كما يتصورها الى ثلاثة مراحل :  
الاستقامة والتأمل والحكمة

### الاستقامة :

والاستقامة هي الخطوة التمهيدية التي يجب أن يبدأ بها التابع ونلاحظ أن هذه الاستقامة تتخذ شكلاً سلبياً يتلخص في الابتعاد عن كل شيء دنس أو متافاضيلها العملية فهي :

١ - لا تقتل كائنا حيا • وهذه القاعدة من القواعد الأساسية التي تظهر في كل فلسفة هندية واحترام الحياة يجب أن يمتد إلى أي مخلوق مهما كان نافعاً حتى إذا كان دودة أو نملة كما أن هذه القاعدة تنصل ببعض الشعائر التي تحرم شرب الماء إذا كان يحتوي على أثر من آثار الحياة الحيوانية وتحرم لبس الملابس الحريرية •

٢ - لا تأخذ ما لا يخصك وهذه القاعدة تنتهي إلى هذا الاخلاق وأنواع بهذا يجب أن يقتنعوا بالحاجات الضرورية التي تحفظ عليهم حياتهم •

٣ - لا تنظر إلى زوجة فورك وهذه القاعدة تنتهي إلى التعصيف المطلق وقد ساعد على ذلك اعتبار النساء في المذهب البوذي في مرتبة دنيا والنظر اليهن على أنهن أكبر خطر يهدد سعادة الانسان •

٤ - لا نفل ما لا نعتقد أنه الحق ويدخل تحت هذه القاعدة تفاصيل دقيقة عن أنواع الكذب ومنها الوشاية التي تفصل بين الأصدقاء •

٥ - لا تشرب مشروبات مسكرة حتى ولو بمقدار قليل أو بقصد الدواء ولا تعاطى أن جميع هذه القواعد تقترن كثيراً مما ورد في الديانات المسيحية والاسلام ولكن الفرق بين هذه الديانات وبين البوذية هو أن الديانات الساموية تحت على فصل الخير للتقرب إلى الله أما البوذية فان هدفها الأساسي خلاص الانسان من رقصة الشهوات والوصول إلى حالة السلام والطمأنينة •

## التأمل :

ان التأمل هو المرحلة التي يعود فيها الحكيم الى نفسه بعد أن استطاع تهذيبها بالامتقانة وموقف الحكيم ازاء النفس موقف هام فاذا كان الأمر يتصلق بالذات الحسية التي تتمثل في الجسم وتختلط بالعالم فان هذه الذات تعبر عن وائل وحياة الطهر وتتغذى التخليص من قيود هذه الذات . وعن طريق عملية تطهير النفس تظهر لنا الذات الحقيقية وكما لها يعد أثن ثمرات التأمل ولما كان عالم الظواهر عالم وهمي وأن الانسان لا يقترب من الخلاص الا بقدر ادراكه لتلك الحقيقة فان حياة التأمل يصبح أسمى الفاضل في المذهب الهندي وحسية التأمل تقتضي الانصراف عن كل الشهوات المادية والوصول الى مرحلة التأمل الصرف ليعبرها الأمر الذي يسهل منا له ولذا وجب التمهيد لها بتهذيب النفس حسب ما ذكرناه في المرحلة السابقة ويذهب علماء الأخلاق الى القول بأن المذهب الهندي في الاطلاق ذو طابع سلبي لأنه يقوم على نفي كل قيمة للأشياء الدنيوية وعلى جعل التأمل الذاتي شرطاً أساسياً للوصول الى الخلاص أو سعادة النفس وجميع تفاصيله تقريباً تقوم على نواحي أي عن الاعتماد عن أشياء معينة لا على أوامر أي أنه يأمر الانسان بالافعل الشر أكثر من أن يأمره بعمل الخير و اذا كان في ذلك ما يؤدي الى طمأنينة النفس ورضا الضمير . الا أن هذه السلبية تعتمد بهذا المذهب عن حرارة العاطفة التي تظهر في الأخلاق التي نادى بها الديانات المساوية كالصحية والاسلام مثلاً وهذه السلبية تقترب بأنصار الهندية من حالة عدم الاكتراث بما يحدث حول المرء من أحداث ولتسهيل الوصول الى



حالة التأمل يستخدم المذهب البوذي على غرار المذاهب الهندية الأخرى عدة وسائل للتحكم في الإرادة ويطلق على هذه القيود اسم اليوجا واليوجا معناها القيد . فعلى الحكيم أن يتقيد ذاته المادية حتى يكبح جماحها وقد تحكم على نفسه بتجنب كل حركة عقلية - لا يعوق تأملته تذكر أى نوع من الضرورات المادية وإذا كانت اليوجا عند بدء ممارسة الحكيم لها نظاما صارما للتحكم في النفس إلا أن الغرض الحقيقي من هذا الترويض البدنى هو الصمود في مدارج التأمل الصرف وتقول النصوص الهندية أن بوذا نفسه قد مر في أربعة مراحل من التأمل قبل وصوله الى حالة الاشراق . وتتصل هذه المراحل الأربعة بنظام اليوجا نفس المرحلة الأولى يتعلم الانسان كيف يتحكم في حواسه وفي المرحلة الثانية يتحكم في خياله وفي الثالثة في شعوره وفي الرابعة يتعلم كيف يجنى ثمره هذا الارتقاء الروحى .

### الحكمة :

المرحلة النهائية في المذهب البوذي هي الوصول الى الحكمة وتتلخص الحكمة في فكرة النيرفانا وهي أسمى فكرة تنتج المذهب البوذي ولا يمكن تحسيدا معنى كلمة النيرفانا نحدد ا صارما وربما كان استعصاء الكلمة على التحليل الدقيق . شيئا مقصودا حتى يفضي عليها صفة القداسة ويجعل الناس يحثون عليها ويضعونها دائما أمامهم مثلا أعلى كلما اقتربوا منه ابتعد عنهم .

وفي عقيدة البراهمة تتحقق حالة النيرفانا عندما تستطيع النفس الفردية أن

تتحد مع النفس المعالمة في حالة شبهة بالصوفية وفي مذاهب أخرى هندية  
تتحقق النيرفانا ، اذا استطاع الانسان أن يحقق التوازن بين قواه الروحية وقواه  
المادية أما المذهب البوذي فإنه يعتبر النيرفانا نهاية الراحل التي يستطيع  
الحكيم فيها التغلب على شهواته وهذا المعنى مستمد من المعنى الحرفي لكلمة  
نيرفانا ، وهو الاخقاد وقد وضع بوذا هذا المعنى بالرجوع الى مثال حي وهى  
انطفاء النار وعدمها لعدم وجود الوقود والمثل فان الانسان الذى لا يفسد  
نيران عواطفه الشأجة يصل الى النهاية الى اخقاد هذه العواطف وتصبح حياته  
هادئة لا يلقها ازعاج الشهوات والآن يصح لنا أن نتساءل هل النيرفانا هى  
حالة سعادة أو حالة العدم فإذا كانت حالة السعادة الأبدية فمن السدى  
ينقض بها اذا كانت الذات الانسانية حسب المذهب البوذي وهى عابرة ، واذا  
كانت على العكس حالة العدم فإنه يتمذربنا أن نوفق بين هذا المعنى وبين  
ما يشيع في المذهب البوذي من امكان الوصول الى النيرفانا في مرحلة السعادة  
الانسانية . هذا السؤال السحير قد وجهه اتباع بوذا الى زعيمهم ولكنه احتسب  
من الاجابة عليه وراء اللادرية واكتفى بأن تشير الى أن سلام الانسان يجعل من  
الضرورى بالنسبة اليه أن يبحث عن النيرفانا ولا يهم بعد ذلك أن تعرف اذا كانت  
فكرة النيرفانا تنصل بنوع من الوجود أو أنها العدم وقد وضع بوذا هذه التسمية  
بذكر حالة انسان أصابه سهم مسوم فهل يؤخر علاج نفسه حتى يعرف من يسمم  
من الذى وجه اليه هذا السهم . انه اذا فعل ذلك كانت النتيجة الموت المحقق  
والمثل فان كل امرئ منا يجب أن يبدأ من اغترار شيطان الشهوات ولا يصح أن

ينتظر حتى يعرف تفاصيل عالم النيرفانا بل يجب عليه أن يأخذ توا في اتساع  
طريق الحقائق الأربع المقدسة وقاعدة ذلك من شأنه أن يعطل الوصول السى  
تحقيق طمأنينة النفس وسلامها • ويصح في ختام هذا العرض السريع للمذهب  
البوذى أن ن عقد مقارنة سريعة كذلك بين المذهب مومنهاور الفيلسوف  
الألماني المشائم • فالفكرتالأساسية في فلسفة مومنهاور كما هو الحال لدى  
المذهب البوذى هي تخلص الانسان الذى قيده الشهوات الى عجلة ( اكسيون  
كما تقول الأساطير اليونانية ملك استغاثجور في الالب مدينة الاله ولما استعلى  
وركه الفسور أمر ابو الاله بأن يقذف في النار وأن يقيد الى عجلة ملتبهة تدور  
على الدوام ) •

وتالم الحياة في نظر مومنهاور - عذاب دائم وعزى يحس به المرء في تسارة  
نفسه ولما كان هذا العالم لا يناسك ولا يبقى الا بسبب ارادة الحياة المعيشاء  
( فريزة الانسان في حب الهقاء ) فوجب تعطيم هذه الارادة عن طريق التأمل  
والتفكير • وعن طريق اخضاع دل مشهورة تتحقق كما قلنا حالة النيرفانا في البوذية  
وهي مثل الحالة التى وصفها مومنهاور في كتابه " العالم بوصفه ارادة وتصور " •  
وصفها بأنها السلام الذى لا يحكر صفوه من • والهدوء العميق وطمأنينة النفس

وهي حائلة لا يمنعنا الا أن نتوق الى تحقيقها حين يهتدى اليها  
عقلنا وغرائنا لأنها دون سواها الحقيقة التي لا يشوبها  
زيف وهي جسيمة بأن توفيقنا من جهود العادة الى عالم السروح  
القصيح .

\* \* \*

## (٢) الفلسفة الأخلاقية عند الصينيين (كونفوشيوس)

ان الباحث في التفكير الصيني يلاحظ أنه يختلف تماماً في نمطه عما هو معروف مع أنماط الفكر التي ألفها في الغرب والشرق على حد سواء . وهذا الاختلاف يرتبط بالأسلوب والمنهج والأهداف . فالأنماط الفكرية المألوفة تقوم على المنطق والافتقار العقلي وتبحث في حدود المعرفة وما وراء الطبيعة في حين أن العقلية الصينية لا تسمح هذا النمط من التفكير وربما كان ذلك بتأثير العوامل الطبيعية وطريق الحياة الواقعية . فإذا كان المنطق يتطلب صرامة الاستدلال ودقة البرهان الذي يصل إلى يقين لا يأتيه الباطل أبداً ، فإن حكماء الصينيين كانوا يسمون دأماً إلى تبسيط آرائهم بلغة سهلة تفهمها العامة ولا تنحصر على مخاطبة الصفوة .

ومع ذلك فإن كانت الفلسفة الأخلاقية الميتافيزيقا من أهم فروع الفكر الفلسفي في الغرب ، فإننا لا نجد ذلك في الفلسفة الصينية وعلى وجه الخصوص في كتابات الحكيم الصيني كونفوشيوس في القرن الخامس قبل الميلاد . نحن نجد لدى كونفوشيوس حديثاً عن " الطبيعة البشرية " وطرائق السماء " . وهو حديث أخلاقي ميتافيزيقي كما يتضح من عنوانه .

والفلسفة الصينية لا تبحث عن المعرفة في ذاتها أي المعرفة من أجل المعرفة ، وقد كانت غاية المنهج عند الصينيين هي التثقيف الذاتي وتحسين

السعادة، ومن هنا كان الضيق عليها يستهدف أنماط السلوك الواقعية. وقد  
هزفت الفلسفة الصينية عن تأسيس مذاهب فكرية لأن هدفها الأسى هو الوصول  
الى تكوين "الحكيم الباطن" و"الملك الخارجى" أما الحكيم الباطن فأنفسه  
الانسان الذى أقام الفضيلة فى ذاته وأما الملك الخارجى فهو الذى أنجز أفعاله  
رائعة هيأت له مكانة سامية فى هذا العالم. ولذا كان المثل الأعلى هو الجمع بين  
الحكمة والملك، وربما كان هذا ما أراد أفلاطون فى محاورته الجمهورية.

وقد كان الحكيم الصينى يبحث عن مركز قهاردى فى مجتمعه لكن بمسار  
تطبيق مبادئه السامية علما. وهو عندما يفشل فى الحصول على هذا المركز  
كان يحكم على تأليف الكتب لمصوغ اتجاهاته النظرية. وربما كان هذا هو سبب  
قلة الانتاج الفيلسفى فى الصين قديما.

وإذا كانت الحكمة ضد فلاسفة اليونان كانت تنطوى على جانب معرفتى  
لا يقل أهمية عن الجانب الأخلاقى. فإن الفلسفة الصينية ربما كانت تفصل بين  
هذين الجانبين. فالحكيم الصينى الذى يمتلك فى الحياة ويتصرف بشراء القسم  
الأخلاقية لديه قد يفتقر تماما الى المعرفة الثقافية. أما الانسان المتجرد على  
القيم فإنه يظل شرا حتى وإن اكتسب معرفة لا حدود لها.

وإذا كانت الفلسفة الغربية قد ميزت بين الذات والموضوع وفصلت بينهما  
تماما فإن الفلسفة الصينية قد افتقرت الى التحديد الواضح الذى يفصل بين الفرد  
والكون وربما كان هذا هو السبب فى غياب نظرية متكاملة للمعرفة فى الفلسفة

الصينية • وإذا ظهرت بعض المدارس الفلسفية التي تحقت في البحث من مشكلة الذات والعالم ، فإن هذا الظهور مروره الى التأثير الخارجى القادم من الفكر الهندى •

حقا لقد أعلت الفلسفة الصينية من شأن " الحكيم الباطنى " كما اهتمت لى البحث من طرائق التشفيق الذاتى والتواصل بين الذات منذ أقدم العصور وهذا ما استعان به حكام الصين حديثا فى دفع الجاهيل للاستجابة لآراء الزعامة وهو ما ساعد الى حد كبير فى تطوير الصين الحديثة •

وإذا كان بعض المعاصرين من الأوروبيين يدعى بأن نجاح الاشتراكية فى الصين مرده الى الفقر الذى ابتليت به البلاد أجيالا طويلة والى الظلم الذى فرضه نظام الاقطاع ، فإن هذا الادعاء لا يمثل الا جانبا من الحقيقة لأن توطيد دعائم الاشتراكية الصينية قد أعاد كثيرا من الحكمة الصينية التى تأصلت منذ آلاى السنين • وقد زعم بعض النقاد أن الفلسفة الصينية تقتل الى النهج • ورسا كان يبحث هذا الاعتقاد هو عدم وجود كتابات منظمة ومنسقة تماثل كتابات أفلاطون وأرسطو مثلا • غير أننا من الممكن أن نمثل بين الفلسفة الأخلاقية التى ظهرت فى الصين قديما وبين الفلسفة الأخلاقية التى مارسها سقراط — كبر فلاسفة اليونان • فهذا الأخير لم يترك كتابات منظمة أو منسقة ، ومع ذلك لا يمكن أن ندعى انه فلهسوفيهلا ضيع •

## "كونفوشيوس"

### مخصيته :

يعتبر كونفوشيوس واحداً من عدد قليل من الرجال الذين ظهرتوا على مسرح التاريخ البشري وما أنفكوا يؤثرون فيه تأثيراً عميقاً ، يخلل قوة شخصيتهم ومواهبهم الثقافية ومجزاتهم الفكرية الرائعة وفي وسع الباحث أن يصف أسلوب حياة الشعب الصيني طوال الألفى سنة الماضية في كلمة واحدة ( كونفوشيوس ) . إذ لن نعيش على أي فرد في تاريخ الصين أثر هذا التأثير العارم في حياة أمة وفكرها : مدروسا وثاقلا ومفهما ومدمعا للتراث الثقافي والأدبي ، وفق إلى أبعد الحدود في صياغة الذهن والخلق للصينيين ووضعها في قالب فريد . وإذا كانت الصين قد تعرضت لاختلاف التيارات الفكرية من فلسفية ودينية لاسيما الناهية والبوذية فإن سيطرتها على الذهن الصيني وتأثيرها على اتجاهات البلاد الفكرية ، كان واثقا ، فصرعان ما حظ عليها النسيان ، على حين صد التكبير الكونفوشيوس لمعاديات الزمن ، وظل يهيمن على الفكر الصيني منذ تعليم الجنيح بغلته إبان القرن التاسع الميلادي . وقد بحثت الصين البوذية أو الناهية أو الاسلام أو المسيحية ، لكن بطل في جوهره كونفوشيوسيا .

إذ ليست الكونفوشيوسية مجرد معتقد بقرينه المرء أو بلغظه ، ليس قصد أصبحت جزءاً لا يتجزأ من المجمع ، وقسما ملصقا بفكر الأمة كمجموعة . بل لقد أصبحت المعنى المقصود من كلمة ( صيني ) . وليست الصفات الكونفوشيوسية



مجرد شريحة طائفية معينة وسننساها لكتسها التراث الفكرى لشعب بأسره .

وإجابنا فى سميأ لفهم كونفوشيوس ء صميمات صخمة تتبلور فيما أضفاساه الصينيون على شخصيته من أساطير وحاكوه من أقاصيه ء رسيوه اليه من روايات ء الأمر الذى يعرقل جهود الباحث لاجتلاء حقيقة هذه الشخصية الفذة واستكشاف أبعادها الواقعية . وثمة باعثنان لشويه شخصية كونفوشيوس وتحريف معالمها .

الأول : تطوار اعجاب مريديه به الى تقديسه فعمهم الى افعال سلسلشسب محكمة تصل بين أجداده وأباطره الصين .

الثانى : سعى من هدد هالحهم هذا الفكر الثورى الى ابطال بمفمول هجمات على الاختيازات المتوارثة ء عن طريق تحريف أقواله وأسأه عرضها .

فمن ثم سصدق من عرض الرواية المأثورة عن حياته وفكره ء ونكتفى بسأهراد حياته وتراثه ء بعد انتراع ما على بها من الأساطير والخرافات . ولد كونفوشيوس عام ٥٥١ ق . م . بأماره ( لو ) قرب مدينة تشوفو بولاية شانتونج . وأجسداده ينسبون الى البيت الملكى لدولة ( سونج ) لكن جداه الأعلى قد انتقل الى ( لسو ) حيث حل الفقر بالعائلة .

فكر نفوشيوس .- وفقا لهذا الرأى - قد انحدر من طبقة اجتماعية نبيلة السفة لكن انحطته بها تصاريف القدر الى الفقر والسفة .

واسم كونفوشيوس صيغة لانتهية للاسم الصينى ( كون فوتزو ) ويعنى الأستاذ

## (كون) ، واسه الأول (تشيرو) وكنتية (تشونج ني) .

وتذكر صادر صينية أن والده كان ضابطاً في دولة (لو) ومات ولم يكن كونغوشيو قد تجاوز الثالثة ، فقامت والدته على تربيته . وعندما بلغ التاسعة عشر ، تزوج والتحق بوظيفة أمين استازر خلال بحكمة تلك الدولة ثم شغل وظيفة ملاحظ أراضي الدولة . وبعد ما سر بطانعة من التجارب - وضع ملك من الناحية التاريخية - بين عام (٠ هـ) الميلاد رئيس وزراء دولة (لو) ، وكان نجاحه كسراً تدعى السجلات التاريخية الصينية - ساحقاً إلى درجة شغيت دولة (شسي) المجاورة . استفحال نفوذ دولة (لو) بفضل إدارة كونغوشيو الحكيم . فكان أن عثت على انفساد تأثير حكمه كونغوشيو ، فأرسلت إلى حاكم الدولة فرقة من أجل الرقعات فانتن بها ، فأهمل عشرون مملكة ، فأصيب كونغوشيو بفتنة بالبحر ، فاستقال من وظيفته ، وجمع حوله مريد به وطلق - منذ عام ٤٩٧ ق م - بجهوب ارجاء دولة الصين الاقطاعية ، فتعرض لمتاعب وأخطار لا مكان لتصلها هناك . وأخيراً استقر به السطاف في مستقر رأسه بعد نزول استمر ثلاثة عشر عاماً ، فمكث هناك ثلاثة أعوام يلقى الدروس على مريد به . ومات عام ٤٧٩ ق م ، ودفن بمقاطعة (تشونفو) ولا يزال قبره يزار حتى الآن .

ولقد وصف كونغوشيو نفسه بأنه وقتما كان شاباً يافعاً ، كان ( لا شأن له ولا مكانة به يعيش في ظل ظروف ذليلة ) ، فكان عليه أن يعمل ليسد رمقه . في حزن أغلبها حزين وضع ، إلا أنه دأب على تثقيف نفسه ذاتياً .

والرغم من تأثير كونفوشيوس الجسم وأهميته الهائلة، لا نجد في مجرى حياته شيئاً غير عادي، ولا نفق - عند بحث سيرته - على أحداث غير مألوفة، ولم تكن دنياه صافية الأديم. إذ كانت الصين - على عصره - منقسمة إلى عدد من السالك الصغيرة يتحكم الاقطاع في صائرهما، وشوَّج بالشاحنات الداخلية أو نفن احداهما على الأخرى حرباً عواناً، فإذا اتحدت - اتحاداً أو وقتياً - فلتقتال القبائل الهمجية التي كانت تنهض من السهوب، تشق طريقها صوب الناطق الصينية الخصية لتنهب الشعب الصيني وتسلب خيراتهم. وكان أباطرة أسرة ( تشو ) - وكانت لهم سلطة اسمية على بقية دويلات الصين - ضعفاء نجاة الحكام الاقطاعيين - وكان أبناء الأباطرة يفتالون آباءهم أو يقوم وزراءهم بهذا العمل الأثيم.

### تفسيره

في غمار هذه الاضطرابات، وفي بحر من القسوة، وفي خضم انتفاة سلطة عليها يدين لها الجميع بالولاة، ويخضمون لحكمها، ظهر كونفوشيوس، فكان أن آلى على نفسه أن يستعيد للصين النظام والسلام. فلتجبه تفكيره للبحث في جميع سالك الصين عن حاكم يدي استمداده لتعيينه في مركز مسئول بحكومتها ويوافق على تطبيق آرائه في الحكم ونسب له - بالفعل - الالتحاق بأحدى الوظائف الرفيعة لدولة ( لو ) التي نفاً في ربوعها - لكن نجاحه كان قسراً الأمد، وكان الاخفاق نصيبه عليه في الحياة العامة. فأخذ يولي اهتمامه شيئاً فشيئاً - سطر

تنقيف الشباب، آملاً أن يوفق فيما فشل فيه • وفي الحق • كان كونفوشيوس معلماً منقطع النظير في بلاغته وحسامه لتأدية رسالته • ولقد تجميع في حلقاته سائر الدارسين حوالي الثلاثة آلاف مرشد • لكن اثنين وسبعين منهم كانوا أقرسهم إليه • وأدناهم منه لفضلهم وأجحية قلوبهم •

كان كونفوشيوس يزدري دائماً طلاقة اللسان وزخرفة القول • ولا تميزوا المصادر الصينية عن القائه محاضرة عامة • لكن يبدو أنه قد أوتي قوة اقناع خارقة إذا ما تحدث إلى انسان أو إلى مجموعات صغيرة من الناس • وفي الحق تدلنا أقواله على ما كانت تحظى به شخصيته من جاذبية فائقة • وكان يمت آراءه في نفوس المتصلين به عن تقويم أوضاع عالمه • وفعلت دعوتُه فعلها تدرجياً • فاجتذبت السي حلقة الدراسة عدداً من الناس أصبحوا مرشدين • ومنه ومن انتظم في صفوف مرشديه تكونت للدراسات العليا - أول مدرسة حرة خاصة • في التاريخ الصيني • وكانت المدارس وقتذاك ملحقة بقصور الأمراء والحكام • ويلتحق بها أبناءهم لتؤهلهم لشغل الوظائف الكبرى • واتفق أسلوب الدراسة فيها على تدريب الطلبة على تنقيف الأعمال التي يرنسها الأمراء والحكام • واختلفت الحال بمدرسة كونفوشيوس عن مدارس الارستقراطية في أن الغاية من التدريس انصبت على تنمية ملكات الفرد الذهنية وتنقيف عقله وتوسيع مداركه • كما ترك باب الانضمام اليها مفتوحاً لكل من ييسد استعداداً طيباً للتصحيح • فكان ان جمعت حلقة بين الارستقراطي والفساد البسيط • فسعى إلى إحالتهم جميعاً إلى صادة أماجيد • وإذا كانت عملية التنقيف تنفق لدى الارستقراطية ولدى كونفوشيوس من ناحية تهيئة الطالب ليصبح

موظفا في الدولة ، اتجهت غاية التنقيف في الحالة الأولى الى جعل موظفي الدولة أداة طيعة في يدى صاحب السلطان ، في حين رآ كونغوشيوس من أسلوب تنقيفه أن يؤدي تلميذه دورا ديناميكيا في الحكومة التي يلتحق بخدتها ، باخضاع الأداة الحكومية لاحتياجات الشعب ، فلم يتجه - والحالة هذه - الى التعليم حبا فيه ، ولكن لاعداد وعمل من تلاميذته ينطلقون الى العالم صاعدين عن مبادئه ومثله العليا ، ومن أقواله المأثورة عن التعليم : ( يجب أن تنزل الاختلافات الطبقة من التعليم ) ، واننى لم أرفض قط تعليم أى فرد حتى ان وفد الى اقدام وليس لديه ما يقدمه لقاء تعليمه سوى قطع من اللحم الجاف ) .

ولما كان قد آلى على نفسه تحويل رجال من أصول متواضعة الى "أما جسد" في وسعهم التصرف في المحافل تصرف النبلاء ذوى البجد - لينفذوا الى معانيل الأرستقراطية ليحيوا مبادئه - حرص على تعليمهم دقائق آداب السلوك وأساسيات الرسميات ، ولا تمجبل لما تنفر عليه مآثراته من بيانات تفصيلية عن هذا الموضوع . لكنه لم يكن يتروك في نهذ تلك القواعد ان جاءت العقل وخرجت عن النطق العام ، ونبت عن الذوق السليم ، ومن الناحية الأخرى ، لم يهمل تقدير أهمية العادات الرعية ، فكان - في هذا الشأن - أسير البيئة الصينية المحافظة .

وتضفى الروايات الصينية القديمة هالة من التقدير على شخصية كونغوشيوس حتى لتكاد أن تنسب اليه تأليف جميع ما انتجه الفكر الصينى في جميع عصوره ، فهو تعزوا اليه تأليف ما يعرف في الفلسفة الصينية بـ "المراجع الستة" وتشمل كتب :

التغيرات ، الأناسيد ، المجلات التاريخية ، الطقوس ، حوليات الربيع والخريف ،  
الموسيقى .

لكن أثبتت الدراسات العلمية ، انه لم يؤلفها ، لكنه استخدمها في تثقيف  
مريديه ، وكان أول من استعان بهم في تعليم جمهرة الناس . وكانت الثقافة  
والتعليم وقفا على الصفوة من الحنّام ومن ينوذ بهم . وهو الذي شق الطريق أمام  
العلماء والفلاسفة ليجوب أنحاء الصين لتعليم أفراد الشعب وتثقيفهم . ولا شك  
أن الهدأ الذي اختطه كونفوشيوس في قبول أكبر عدد من سكان من طلاب المعلم  
في حلقه الدراسية ، دون احبار لمراتبهم الاجتماعية أو مراكز عائلاتهم ، وفتح  
طلبه نوصا شساية في تلقى العلم عليه - مع ترغيبهم في الاطلاع على جميع ما  
يصل الى أيديهم من مخطوطات - لا شك أن هذا الهدأ يعتبر خطوة جسارة  
صوب تحرير العقول من أسطر القيود الفكرية البالية .

ومن رأينا أن كونفوشيوس - في العالم الصيني - يناظر سقراط في عالم  
الغرب ، من ناحية أوجه النشاط والتأثير على تطور المجتمع الذي عاش كل منهما  
بين ظهرانته . وينجلي هذا التشابه من المقارنة التالية :

- ١ - اغترى الفيلسوفان عن الاهتمام بالمسكلات الميتافيزيقية .
  - ٢ - اعتبر سقراط نفسه انسانا عهد اليه القدر تنفيذ رسالة مقدسة ورأى أن  
واجبا عليه اسباغ الاستنارة على اليونانيين . كذلك كان الأمر بالنسبة الى كونفوشيوس  
الذي هتف ذات مرة قائلا :
- " أوجدت السماء الفضيلة الكاشنة في ذاتي " .

٣ - استخدم سقراط طريقة التفكير الاستقرائي ، لابتداع أوصاف جامعة ، ابتدئ من وراثتها - كما يقرر هو نفسه - وضع معايير للسلوك البشرى ، ونجد كونفوشيوس بالمثل يفسر مذهب "تصفية الأساء" معتقدا أنه اذا ما تحسدت معانى الأساء ينهمر استخدامها معايير للسلوك .

٤ - أعلى سقراط من شأن طبيعة الفرد الأخلاقية . كما أن كونفوشيوس ندد اعتبر فضيلة الانسان الكاملة ذات أهمية أعظم من كفايته فى الوظيفة الحكومية .

٥ - لم يولف سقراط ذاته كتبها . لكن استخدم الكثيرون اسمه عند كتابة المؤلفاتهم . من ذلك أفلاطون فى مؤلفه "الحوار" وبالمثل يقال عن كونفوشيوس الذى يتردد اسمه فى عدد ضخم من المؤلفات الصينية فى عبارة "قال المعلم" .

٦ - اتسع نطاق مدرسة سقراط الفكرية بعد وفاته ، بفضل جهود أفلاطون وأرسطو ، حتى أصبحت قطب رحى الفلسفة الغربية . ونفس الطريقة امتد مجال مدرسة كونفوشيوس الفكرية بفضل جهود منشيوس ، وهون تزوجتى أصبحت هى جناح الفلسفة الصينية .

ولا محبة فى أن التجارب التى جابته كونفوشيوس قد زودته بفكرة واقعية من آلام عامة الناس ، فادجهت عنايته اليها . ولقد لمس تشوش العالم وتفكك أوصاله واحس بضرورة اجراء تغييرات شاملة على أوضاعه . واتبعت له فرصة الاختسلاط بالاستقراطين فكون فكرة سيئة للغاية عن معظمهم . فنجد به شعر فى بعض من كتاباته الى نبلاء عصره الطفيليين بقوله : "من الصعب شيئا نافعاً ينهض به أساس

ينمشون بطونهم بالطعام طوال اليوم ، في حين لا يستخدمون عقولهم أبداً . ان  
القمارين - أنفسهم - يغفلون شيئاً ، فهم أفضل - الى حد ما - من هؤلاء  
الغالطين ."

واقضى نكالب النبلاء على الاستمتاع بأطيب الطعام واغراق أنفسهم في ألوان  
الفرق تغاليهم في إبتزاز الأموال من الشعب ونسخير العاطلين في تنفيذ مشروعات  
رفاهة تخمسهم ورغد ، وفوق هذا كله ، كان النبلاء يمارسون رياحتهم المحبة التي  
نفسهم : الحرب ، فطلق بعضهم يعتدي على البعقر الآخرون أي مصلحة قومية  
تجنن من وراء ذلك سوى الطمع وقتل الفراغ . وكانت جمهرة الشعب تقاسم  
وحدها حماقات العدوان ، وهذا ما لم يرض عنه كونغوشيوس ، إذ كان يقيس  
الحرب ، إلا ان استخدمت لردع فريق من الناس يسمى لاستعباد فريق آخر ،  
ولا يمنع لردع عن العدوان الا استخدام القوة . إذ كان كونغوشيوس ، بعد القوة  
الطبا الأخر الذي لا يستخدم الا بعد استنفاد أساليب الاقتناع ، وان يلجأ  
اليها لكفالة العدالة ليس الا ، وتطالعنا مبادئه في هذا المقام التي عبر عنها  
بأقواله التالية :

أولا - إذا أحسست صادقا بخطئي ، بأخذ الخوف بسطامح قلبي حتى لو كان  
خصي لا يجه له لكن ان انبأني ضميري أنني على حق ، فأنني أضي قدما السبي  
الأمم حتى لو قنتي العشود البهائلة .

ثانيا - لا يستطيع جيش ان يقاتل بفاعليته ان لم يدرك جميع المقاتلين -



بما فيهم الجند العاديون - السبب الذي يقاتلون من أجله وان يقتنعوا بعدالة قضيتهم ، فالروح المعنوية تتوقف على الانتفاع المعنوي .

ثالثا - قيادة أناس الى معترك القتال دون أن يتعلموا الحرب ، يعسني القضا عليهم .

ولقد أدرك كونفوشيوس أن هذه الآراء تناهض أفكار الاستقراطية لكنه مضى يدأب على نشرها وطلق يحمل لكسر شوكة النبلاء . وكان لقب "الماجد" - حتى عهده يطلق على الرجل المرموق المحتر الذي ينتمى أجداده الى فئة من المجتمع أعلى من عامة الناس وما كان في وضع أحد أن يطلق عليه هذا اللقب الا أن انتسب الى هذه الطائفة مهما يكن من أمر سوء سلوكه وفساد أخلاقه ، فكان أن فسح كونفوشيوس استخدام الاصطلاح تغييرا تاما عن طريق توكيده بأن الانسان يصبح ماجدا ان كان له الأخلاق وسلوكه سلوكا نبيلًا . وبالأحرى ، أنكر إطلاق هذه الصفة على انسان لا يؤهله خلقة لاضافتها عليه مهما يكن من أمر نيته .

- دعائم فلسفة كونفوشيوس :

لم تتخذ الحضارة الصينية شكلها النهائي حتى تولدت أسرة "تشو" حكمت البلاد ، ويعتبر مؤسس الأسرة : الطلك "ون" ودوق تشو أعظم مهدى ثقافة تشو أهمية . ولقد حكم أخلاف دوق تشو مقاطعة "لو" ( محط رأس كونفوشيوس ) ومن ثم ، ظلت ثقافة تشو أكثر ظهورا للعيان في هذه الولاية من غيرها ، وكان لذلك تأثيره في اتجاهات كونفوشيوس الفكرية . إذ قد أشرب حبا بثقافة الصين

القديمة وكان يتبعها أعجابا . فآلى على نفسه تخليد مآثر الملك "ون" - وقد ظهر قبل كونفوشيوس بخمسة مئة سنة - الذى أبدع ثقافة "تشو" وفقا للمأثورات الصينية ، وأحيائها فى شرق الصين . ولا شك أن غرام كونفوشيوس بالآراء القديمة ، دليل على غلبة النزعة المحافظة على طائفة من آرائه .

واتخذ كونفوشيوس موقف المشكك المرتاب . ويستدل على ذلك من رده على سؤال لأحد مرديه عن تأدية الواجب تجاه الأرواح : " انك ما تزال عاجزا عن القيام بواجبك تجاه الناس ، فكيف تستطيع تأدية واجبك تجاه الأرواح " . وعند ما سأله مرید آخر عن الموت تخلص من الاجابة بقوله : " انك لا تستطيع فهم الحياة ، فكيف يمكنك فهم الموت " .

ومن رأيه . ان انتفاء النظام من عصره قد جاء نتيجة تحليل أوضاعه الاجتماعية . وبدأ التحلل بما تقسام الدولة الى عدة مقاطعات يهيمن على شئون كل منها أميره ثم تسير الدولة - بعد فترة - فى طريق التحلل ، يهيمن الوزراء على شئونها العامة . ويتزايد انحدارها بسيطرة نواب الوزراء على مقاديرها . وهكذا . وهنا يجد الناس ألا مخلص من الثورة على حكائهم ، لتقوم ما اعوج من شئون الحكم .

وتستقيم أوضاع البلاد - كما يقرر كونفوشيوس - يجب أن يلزم كل انسان مكانه . بأن يتبوأ الامبراطور المركز الخلقى به ولا يتعدى النبلاء والـوزراء اختصاصاتهم وألا يجاوز عامة الناس حدودهم : فالوالد يظل والدا والابن ابنسا والزوجة زوجة . ويدعو كونفوشيوس هذه النظرية بـ "تقويم الأسماء" . ويعلق عليها

أهمية بالغة • ويحوز كل اسم على تعريفه الذاتى الذى يجعل ما يستخدم له الاسم هو ذلك الشئ بمعينه ، ليس الا ، وصيغة أخرى ، هو "كلمة" ذلك الشئ • أو "معناه" • فما يقصد به من تعريف "اسم الحاكم" - مثلاً - ذلك "الكنية" الذى يجعل الحاكم حاكماً • ففي عبارة كونفوشيوس "دع الحاكم حاكماً" الخ • تدل كلمة "الحاكم" الأولى على واقع الكلمة المادى ، فى حين أن كلمة "الحاكم" الثانية هى اسم الحاكم المثالى وفكرته • والمثل يقال عن مصطلحات : الوزير ، الوالد ، الابن ، فانها تؤدى دورها على مسرح الحياة وفقاً لتعاريف هذه الكلمات ومعانيها • فلو أدى صاحب كل منها واجبه فى الحياة ، لانتظمت أمور العالم واستقامت شئونه • وقد اعتبر عصره ، عصراً لم يعد فيه الحاكم حاكماً ولا الوزير وزيراً ، ولا الوالد والداً ولا الابن ابناً ولا الزوجة زوجة • لكونفوشيوس يحسب اضطراب أحوال عصره الى أن سميات الأشياء لم تعد تتطابق مع أساسها •

فما هو الحل الذى ارتآه كونفوشيوس لصايب عصره وشروبه ؟

نفس الحل الذى بشر به جميع الأنبياء والفلاسفة فى كل زمان ومكان ، ويمكن فى معنى واحد المودة الى الفضيلة • من رأى كونفوشيوس أن الناس ان لم يؤمنوا بالفضيلة الكاملة ، تنتفى قدرة المجتمع على انتفاء الشر والقسوة والعنف التى تهدم حياته •

وليس هذا الحل بالشئ الفريد فى حياة البشر الفكرية • لكن الأسباب التى ساقها كونفوشيوس لاقتناع الناس بتكافؤ الحل واهليته تستحق الاهتمام الفائق •

فأولا - لا يضع في حسابه أى ضرب من ضروب النفع المادى لاستحالة الناس لممارسة الفضيلة الكاملة . فلقد أوضحت له تجربة حياته أن الناس يزورون انفضيلة ويضنون بها . وقد أهاب بعريديته بأن يوطنوا النفس على سجاينة الفقر وملاقاة الكرب . ولا يتفق الجرى وراء الكسب المادى مع قواعد الفضيلة ، بل انه ليجافيها في غالب الأحيان ، فما النفعة المادية الا مطلب ضعيف العقل قصير النظر .

وثانيا - لم يتوصل - الا في أحوال نادرة - بالآراء الدينية ليثبت ما لم يثبت . ويبدو أن كونفوشيوس - من الناحية الشخصية - كان يتنازل الورع الصديق ، لكن قصد عاش في عصر انتم برهية الناس وخفيتهم خوارق الطبيعة وامثالهم للخرافات وممارستهم ضروب الشعوذة ، واعتقد حكام عصره اعتقادا جاشعا في طائفة أسلما التنبئة . وكانوا يصدقون - تصديقا - أعشى - ما يقال عن فاعلية فزون الكهانسة وقوة أرواح الموتى على الأضرار بالأحياء ، كما يؤمنون أيماننا لا شبهة فيه بجميع أنواع السحر والطير . والأعاجيب المصطنعة . وكان الناس - على عهد - ينتابهم الفزع عند رؤيتهم الكسوف والخسوف ، ولم يكن قد انقضى سوى مائة عام على ابتلال عادة تقديم الضحايا البشرية عند وفاة حاكم البلاد .

ففي محيط كهذا ، أثر كونفوشيوس صرى الأنظار عن الميتافيزيقيات وخسوف الخوارق الطبيعية والنفوس ، وتوجه الأذهان الى مشكلات المجتمع البشرى الجوهرية والاهتمام بتنظيم الدولة . وكان ايمانه عارما بنظام طبيعى خلقى ، وكانت السماء - لديه - "حاية رانية حاوية" الأمر الذى يقتضى من الانسان أن يحمل ومسئ

ارادتها ، ويتأتى فهم هذه الارادة بدراسة التاريخ . ومن رأيه أن في تقاليد  
الماضي وعادته وصفاته الثقافية كما في تجارب البشرية - ما يميز فكرة وجود  
ناموس خلقى يكمن في نغمة الانسان . ولقد اختار كونفوشيوس شخصيتى الملكيين  
الحكميين ( ياو ) و ( شين ) وغيرهما من حكام الصين الصالحين ووجمل منهم مثلاً  
عظيماً علياً في تدبير سياسة الملك الصالح والحكم العادل . ذلك أنه قد آمن بأن  
هؤلاء الحكام مستودع الفضيلة الكاملة التى يزود عنها في كتاباته ، وتمثل أعمالهم  
وأفهام حكمهم كل ما هو سديد وصالح في التاريخ والمجمع للصينيين .

ولقد ارتد كونفوشيوس بذهنه - خاصة - الى عصر تم خلاله الصين الأمن  
والرخاء في بداية حكم أسرة " تشو " ( الذى بدأ حوالي القرن الحادى عشر قبل  
الميلاد ) وفقاً شهد مؤسسا الأسرة العظام نظم الحكم واستنوا الطقوس والفرائض  
وأقاموا للقائمين على الحكم الاقطاعى درجات ومرتبات . وأبدعوا الفنون للترفيه عن  
الزعماء والشعب - من ناحية - وليث الحكمة والفضيلة في نفوس الناس جميعاً ، فمن  
الناحية الأخرى .

ومزا كونفوشيوس مرور عصره وظله الى تنكب زعماء المجمع السهل والشعائس  
القوية وشغافهم عنها ، والى أنهم يمارسونها خطأ أو يفتخرون لأنفسهم المسكن  
والشعائر التى لا يستحقونها . فمن رأيه أن حسن التزام الشعائر قرينة على ملائمة  
النظام الاجتماعى . وإذا كان اتباع الشعائر ينبغ الاستنارة الروحية فاطمة ، يحسب  
اهمالها وانتهاك حرمتها انكساراً لفوضى خلقية عميقة وبداية الظلمة الروحية . إذ  
تتمنى املاء استعمال الشعائر انتهاك حرمة الحقيقة وتلثم النظام الخلقى الذى

تمثله • نجد كونفوشيوس يهتم في كتاباته اضطراب مجتمعه وتداعي قيمه • وهذا ما جعله ينادي بضرورة "تقويم الأسس" بمعنى : ألا يفترق ظاهر الانسان عن باطنه ، وأن يحترم الفن والشعائر نصا وروحا •

والافراق في تعبد الشعائر ، لا بد أن يوحى الي أذهاننا بفكرة مفسالة الكونفوشيوسية في النزعة المحافظة وبها الفتها من الحفاظ على الصيغ والرسوم الظاهرية • وهذا ما التزمه فعلا ابان أيامها السخلفة • لكن يضم هذا الرأي بين طبيته اضافة حصة الكمالية والمثالية المطلقة على الماضي ، وتنصيه ... بالنالسي - نموذجاً للحاضر • فمصبح حافظاً للتقويم والاصطلاح لا المحافظة على الوضع الحاضر ، وان سيرة كونفوشيوس - نفسه - لدليل ملموس على نزعة الاصلاحية انه قد تشدد الاحتفاظ بما هو صالح ، وتغيير ما هو سي • ولم تنصب دعوته لانشاء الحكمة من الماضي - أساساً - على أمثال نظم الدولة والحكومة ، بل قد اتجهت فوق كسل شي آخر - الى الفهم والمعاني الخلقية • ولقد عاش كونفوشيوس في ظل مجتمع اقناعي فكان أن تأثر تصور له للجمع الناضل بالأوضاع التي سادت الصين القديمة ومدارها نولى الحكام قيادة رعاياهم والعناية بهم وتثقيفهم وشهوية أسباب العيش الكريم لهم • •

ولكن يجب أن يلمزوا مكانهم في آخر طبقات السلم الاجتماعي ، والا سادت الفوضى واضطرب النظام •

### نظام كونفوشيوس الأخلاقي :

يتضح بعد العرض السالف الذكر لدعائم فلسفة كونفوشيوس أن نظامه الأخلاقي - وفلسفته عامة - يستند على أيمان الفكر في الطبيعة البشرية ، مع ملاحظة :

أولاً - لا ينظر إلى الفرد بمعزل عن المجتمع .

ثانياً - لا يرى في المجتمع نوعاً من الذاتية الميتافيزيقية ، يجب الفرد مسن الوجود ، فيفنى من المجتمع تماماً .

ذلك لأن كونفوشيوس يعتقد بدأين أساسيين :

الأول : أن الناس - بالضرورة - كائنات اجتماعية . فالمجتمع قد ضاعهم - إلى حد كبير جداً - على الصورة التي هم فيها . على أن المجتمع - من الناحية الأخرى - يتألف من حصود أعمال يقوم بها الأفراد ، كل وفقاً لاستعداداته ويتحدد علاقات أعضاء المجتمع وفقاً لأفعالهم ، ويتحدد وضع الفرد طبقاً لها .

الثاني : لا يحتلح الفرد الانسحاب من المجتمع ، إذ يحدده ضميره عن انتميان هذا الفعل الشاذ .

ورتب كونفوشيوس على هذين المبدأين نتيجة هامة مدأوما خطأ تحول الفرد إلى ناسه : أي اعتزاله المجتمع . إذ يجب على الإنسان - ذي المبدأ - ألا يكون بعيداً عن تناول فهم المجتمع ، بأن يوطن النفس على أن يكون عضواً نافعاً في نظامه .

وحيثما تتضح له مجافاة أوضاع المجتمع لنجاة الخلق ، عليه ألا يتمرد على مساواة هذا المجتمع وتقاليد ، فينسحب منه ، بل يقع على عاتقه عبء هداية المجتمع : السبيل الصواب وحيلة على السير في الاتجاه السليم . أما إذا اتفقت عادات المجتمع وتقاليد مع العقل ولا ضرر منها ، فعليه مسايرتها ، ذلك لأن العادة كما يقسمول - الملاط الذي يربط أجزاء المجتمع ببعضه إلى البعض الآخر برباط منير يكون .

ويستخدم كونفوشيوس - اصطلاح ( لي ) للتعبير عن هذا الحشد الهائل من العرف والعادات الاجتماعية التشابكة ، ووجد ، يسمي عليها دالة معنوية . إذ يضم بين طياته مجال الالتزامات برمتيها التي يفرضها الخلق الكريم . وحقا ، فإن فكرة الـ " لي " على أقصى جانب من الأهمية في برنامج كونفوشيوس التعليمي ، فإنه يعتمد التربية الثقافية قليلة الأهمية ان لم تقتزن بتوازن عاطفي ، ويعتمد على الـ " لي " لايجاد مثل هذا التوازن . هنا يطفر إلى خاطرنابط يقره الأطباء النفسانيون في البلاد الغربية من أن التعليم الغربي - وإن كان بالذهن يوفى في درجة كبيرة - اخفاقه واضح في تشريب النفس على كبح جماح الانفعالات ، فهو يهجز بالتالي عن ايجاد نرد مترن قادر على أن يتخذ مكانة - كعضو في المجتمع - سعيد نافع . ويعتبر كونفوشيوس اعداد الفرد ، اعدادا يؤهله للاستسكان بعباده الحق في مواجهة الأزمات والمغريات .

وفكرة أخرى ذات أهمية أساسية في فلسفة كونفوشيوس ومنهاجه الدراسي : تلك هي فكرة الـ " تاو " التي تترجم عادة بـ " الطريق " . وأقدم معنى للفظ الـ " تاو " هو " الدرب " أو " المسلك " وكان يستخدم - عادة - قبل عصر كونفوشيوس لـ



بهذا المعنى أو في معنى أسلوب السلوك الذي قد يكون لا بالحس ولا بالمشي  
 يسمد عصر كونفوشيوس، ظهر أنماج الفلسفة التائية (الذين اشتقوا اسمهم من  
 الاصطلاح) فأستخدموه مدلولاً لفكرة رمزية تعبر عن المادة الأولى للكون أو مجموعة  
 الأحياء بأسرها. أما عند كونفوشيوس، فلم يكن للفظ دالة رمزية، بل كان يعنى  
 "الطريق الرئيسى" الذى يجب على الانسان سلوكه للكفالة السعادة البشرية  
 بأسرها فى هذه الدنيا.

وكما يتضمن اصطلاح "لى" المجاملة والخلق الفاضل كأيهما، يضم اصطلاح  
 "تاو" بين طبياته دستور سلوك الفرد - من جهة - وضهاج الحكمة الذى يهيم  
 طبيقه لكل فرد أعظم قدر من الرفاهية والاعتبار وينأى كونفوشيوس عن خوض موضوع  
 الحياة بعد الموت، ذلك الشديداً إيمانه "بالكيف" أعظم من إيمانه بـ "الكيم"  
 فليس بمعيار حياة الانسان طولها، ولكن نفعها.

— علاقة كونفوشيوس بالدين —

يدور فى خلد البعض أن كونفوشيوس نبى صينى أو معلم دينى، وهذا ظاهراً  
 لخطأ. ان يتبين لنا من استعراض كتاب "المختارات" احجابه عن مناقشة الموضوعات  
 الدينية، وأن كان قد تكلم كثيراً عن السبيل الذى يجب على الانسان سلوكه. وقد  
 سأله أحد مرديه ذات مرة عن كيفية التعامل مع الأرواح فأجابه: "انك عاجز  
 عن التعامل مع الأحياء، فكيف يمكنك التعامل مع أرواحهم بعد الموت". وقد  
 استفسر مرده آخر عن الموت فأجابه: "انك لا تفهم الحياة، فكيف يتأتى لك فهم

## الموت \*

فمن هذه العبارات وغيرها مما يؤثر عنه ، اختلف الباحثون في أمره :

فبعضهم اتهمه بأنه مرء ، واعتقد البعض بإنشائه الى مذهب الشكسية ،  
 ووضحه غيرهم بالاحاد ، وقرء آخرون أن الشجاعة لم تسعفه لسبب أو لأخسر -  
 للاتصاح عن حقيقة نمو أفكاره لرواده .

لكن وردت بمأثورات كونفوشيوس عبارات يتحدث فيها عن السماء ، معبر  
 الصين الرئيسى . ويبدو من استقراء كتاباته انه كان يحس بأن السماء قد استودت  
 رسالة ابرء العالم الصينى من أوجاعه ، وآمن بأن السماء لن تخذله . وفى ذات مرة  
 أظهر استهجاناً لعدم ثقة أحد به . لكنه أضاف بأن السماء تفهمه .

فما الذى يعنيه كونفوشيوس باصطلاح السماء ؟

ولا شك أنه لم يكن يعنى باصطلاح كائنا ذا مظاهر وأفعال بشرية ، فماتان  
 لكونفوشيوس بالذات - أن يدركه على هذا الوضع ، فإذا فحصنا الأساليب التى يشير  
 بها الى السماء يبدو أن اصطلاح يمثل لديه قوة كونية معنوية مبهمة ، فانه قصد  
 أولى جماع اهتمامه الى الفرد وآمن بأن فى وسعه الارتفاع بنفسه ، لكنه يمدى رجاؤه ،  
 فى أن تعين السماء أولئك الذين يمينون أنفسهم . وكلن يتحسر لأن السماء  
 لا يعتمد عليها ، بدليل أن الاعترار يزدادون رفاهية ولا تستقر جهود الأخيار  
 الا عن العدم . ومع ذلك فان فكرة السماء قد وهبت الاحساس بأنه تنتصب قوة -

في مكان ما من الكون - قوة تقف الى جانب الانسان الذي يكافح وحيدا لاختناق الحق .

ولم تتعرض العقائد الدينية الشائعة في عصر كونفوشيوس - للحياة بعد الموت ولم تستند من هذه الفكرة للحد من استفحال الشرور في المجتمع أو كونه - لمن على الفضيلة . ولم يناقشها كونفوشيوس - كما رأينا - وجاءت آراؤه في كثير من المسائل مبادئ عصره الدينية . ولقد لعن تقديم القرابين اذ عدها - بصفة عامة - صفة مبادلة بقتضاها بكرس صاحبها للاسلاف والأرواح الأخرى قدرا من السلع برجاء نسلم قدرا أكبر من النعم والبركات . وطالب بتقديم القرابين بنفس الروح التي تقوم بها الهدايا الى الاحياء . لا أن تقدم توقعا لنيل جزاء أو دوز بلا .

ولكن هل كان كونفوشيوس يحتقد حقا بأن الأرواح تنعم بالبركات على من يرضى عنه ؟

الظاهر أنه لم يكن يؤمن بذلك ولقد عملت آراؤه على الحد من تأثيرها على الناس - لاسيما المثقفين - فتقلص نفوذها تدريجيا الى أن زالت من الميثاق تماما ابان العصر الحديث .

وشة فكرة دينية أخرى لم يتموضع لها كونفوشيوس مهاجرة تلك الفكرة التي كانت شائعة في الصين القديمة ومدارها أن الطلح ابن الساء . وان الحكام

الانطاعين يستمدون حكمة الناس من قوة أجدادهم النبلاء الذين يقيمون في السماء ويرمون معايير أحفادهم وكانت الفكرة تحيط بأشياء الارستقراطية بسياح مكن بحميتها من الانتفاضات الشعبية . فلم يوجه كونفوشيوس هجمات صاعقة الى وجهة النظر التقليدية هذه ، لكنه جعل من شروط الحكم توازن الخلق العالم ورجاحة العقل في الحاكم دون نظر الى منتهه وكان يشير الى أحد مريديه مسن ذوى الأصل المتواضع بأنه - لرجاحة عقل - تدبلي العرش يوما ما .

وكان لكونفوشيوس طائفة من المعتقدات الدينية ، غير أنه صدى عن اتخاذها أساساً لفلسفته . وهنا يتعالب مع العلماء المحدثين . فلقد كان يتحسّن طريقه صوب الحقيقة ، باستخدام وسيلة الملاحظة والتحليل ومن أقواله : " على المرء ان ينصت كثيراً وأن يترك الجانب المشكوك فيه وعأنه ويتكلم بحرص فيما يتصل بالهاتين " . . . . . انظر كثيراً ، لكن لا تهتم بالمعنى غير الواضح ، وتصرف بحكمة فيما يتعلق بالبقية " ولم يذكر شيئاً عن ادراك الحقيقة من طريق ذلك الذي ينبعث من استنارة صهي لا يدركها العقل ، إذ نجده - على النقيض - يقرر من غير التواء أن " التأمل " وحده لا يبرشد الى الحكمة كما يقول " الانصات الكثير وانتخاب ما هو صالح واتيك ، والرؤية الكثيرة وتذكرها : هذه كلها ، هي الخطوات الستى يتم بواسطتها الادراك " . وفي الحق ، دأب كونفوشيوس على السعي لاقامة صرح من الآراء لا ينزل ، ويبلغ درجة من القوة بحيث يستخدم أساساً تعيد عليه حريسة الجنس البشري وسعادته فكان عليه - والحالة هذه - ان يستخدم في بنائهم مواد ملائمة يعلم من أمرها ولكتبتها على أوسع نطاق . فكان أن عزى من استخدام

فلسفة الالهيات والرجاء الدينى ، واستعاض عن ذلك باقباله على الانتفاع بغطسرة  
الانسان واستخدام طبيعة المجمع - وفقا لفهمه وادراكه - فى تشييد منحساء  
الأخلاقي . وبذلك نأى بالاخلاقيات عن الميتافيزيقا .

### - هادى كونفوشيوس السياسية :

السعادة عند كونفوشيوس ، هدف الانسان وأمله المرتجى . ولهذا ، يصرى  
الحكومة الصالحة بأنها التى تكفل السعادة للشعب . وإذا كانت السعادة هى  
الخير ، وبعد الانسان عادة - كائنات اجتماعيا ، يمتنع كونفوشيوس مبدأ "تبادل  
المعاملة" ، ويعرفه بأنه " احتناع الفرد عن اتيان فعل يكره توجه الغير اياه الى  
ذاته " .

فواضح أن بذل الانسان جهده لكفالة السعادة للجميع ، يقود الى شمول  
السعادة للجميع بأسره .

وليس كونفوشيوس بالساذجة ليفترض بأن مجرد الاعتراف بهذه المبادئ ،  
يحل مشكلات الانسان . فعنده ان الناس جميعا يتشدون السعادة ويتوق معظمنا  
لرؤية من حولنا هانئين . لكن معظمنا يتصرف بنها ، اذ يؤثر لذة عاجلة أقل ، على  
لذة أخرى آجلة أعظم ، كما أننا نتصرف تصرفا بعيدا عن فكرة تكامل الجسم  
بإثارتنا شأن سعادتنا الخاصة حتى لو تحققت على انقراض سعادة الآخرين  
وهناهم . وتغيبا لهذه النزعات ولتنقيف الناس روح التضامن فى نفوسهم  
يصلح بضرورة توافر درجة من التعليم العام واجبر المواطن المستنير ركن الدولة

الركن "وقد يجبر العقاب الناس - مؤثرا - على اطاعة ما يؤمرون به ، لكنه وسيلة  
 قيمة لا يحول عليها ، ولا يمكن أن تكون بديلا عن التعليم ، وفي هذا يقول :  
 "إذا ما حاول حاكم قيادة الشعب بالاستعانة بالسلطة المطلقة وتوقيع مصادري  
 الحقيبات لاقرار الأمن والنظام ، فسيشدد أفراد الشعب تحاشي الحقيبات غسبر  
 طهيمن باحترام السلطان واحترام ارادته . ولكن ان استعان الحاكم - لقيادهم -  
 بالفضيلة ( بفصل السنة والقذوة الحسنة ) واركن على الحرف والمعادات الصالحة  
 التي يفرها الشعب وتنزل به منزلة التقديس ، منها هنا يرتبط الناس ببساطة  
 ممنوى مكون لتقويم أنفسهم واصلاح حالهم " .

ولكن ، ان جد الانسان في طلب هذا المثل الأعلى وذهب في تعداداته الى  
 أبعد حد استطاع ، أفلا يقوده سعيه الى تحقيق حليم الفلاسفة القوميين الذين  
 يؤمنون بزوال الدولة في زمن عديد ، لانتفاء النفع من وجودها ؟

لا يتطرق كونفوشيوس الى هذا الحد ، لأنه يعلم بالحاجة الى الحكومة  
 الصالحة . نجده يهزو معظم الشرور الصارخة التي حفل بها عصره الى انقصار  
 المجمع الصيني لوجودها . وكيف تكون الحكومة فاسدة ؟

يرد كونفوشيوس فساد الحكم الى عزف القائمين عليه عن اقامة حكومة صالحة  
 سواء لسوء نيتهم - لأنانيتهم وجهلهم - أو لقصور مؤهلاتهم . وشاط هذا كله  
 تولي الحكام مناصبهم بالوراثة - وينبئ على هذا ، ضرورة أن يمد يدفة الحكم  
 أنفا خاصر الأمة علما أو خلقا ، ويضع هذا شرطا لتحقيق سعادة المجمع وهنائه

ولا تتمثل الكفاية والأهلية بأي نسب، بالأصل أو الثروة أو المركز الاجتماعي، بل  
بتصلان - اطلاقاً - بالخلق والمعرفة، ويشجعهما التعليم السديد، ومن ثم  
يجب نشر التعليم وإشاعته في جميع ربوع البلاد لتسير أعداد الوهابين والمجددين  
لتولى وظائف الدولة، ويجب أن يعهد بأمور الدولة إليهم.

وجدير بالذكر، عزوف كوندوشويس عن مطالبة الحكام الوراثيين بالتخلي عن  
عرشهم، وفي الواقع، لو كان قد طالب بذلك، لما لقيت صحته مجاً، ولأخمد  
الحكام تعاليمه. وهذا ما دفعه لهذا الجهد لاقتناع الحكام الوراثيين بأن  
يملكوا ولا يحكموا. ويتم هذا بأن يدعوا تصرف أمور الإدارة إلى الوزراء الذين  
يختارون لكفائتهم. ويعتبر الوزير أعلى درجات المسؤولية الأدبية. ولما سأل أحد  
مريديه عن موقف الوزير تجاه الحاكم اجابة على الوزير الا يخادع الحاكم، ولـه أن  
يعارضه علناً ان اقتضى الأمر. وقد اخبر كوندوشويس حاكم ولاية (لو) أنه اذا  
سألت تصرفات الحاكم ولم يبدل المحيطون به النسبة له فهذا كليل يتدبر  
الدولة.

وشة نقطة ببرنامج كوندوشويس السياسي واضحة الضعف إلى حد كبير، فهو  
يعهد إلى الحكام سلطة اختيار وزرائهم، فهم - والحالة هذه - يهيئون على  
الحكومة بطريق غير مباشر. لكن يلتصق كوندوشويس بالعدوان لم يكن أمامه سبيل  
آخر يملكه نظراً للوضع التي كانت عليها الصين في عصره، لما كان في وسع أحد  
أن يرفع صوته أمام الحاكم. وكان الجبل يخيم على عقول جبهة الشعب وتبرزهم  
الخبرة السياسية تماماً. وهكذا انتهى السبيل الوحيد المفتوح أمامه، اتفقاً

التعليم أداة للتأثير في الشباب الذي يختار منهم الوزراء في المستقبل ، وفصله  
يتكون رأى علم واسع يستطيع - بمرور الأيام - ممارسة الضغط على الحكام لتوليهم  
خبرة العناصر المراكز الحكومية ذات المسئولية .

#### - دور كونفوشيوس في التفكير الصيني :

يقول كونفوشيوس عن نفسه " أنه ناقل وليس مبدعاً " . وفي الحق تتطور مساهمة  
كونفوشيوس في الحضارة الصينية في إخضاع المن والشرائع الصينية لأحكام العقل  
والنطق ، والواقع يعتبر مبدعاً عن طريق النقل . فيفضل أعماله الفكر في السترات  
الصينية أنشأ مدرسة فكرية أنجبت اعلاماً عظيماً ما برحوا يؤثرون في الفكر الصيني  
حتى اليوم . فكتاب " التغييرات " قد وجد قبل كونفوشيوس " ، لكن استهنت عليه  
العواشى التي وضعها كونفوشيوس وسدوه الأهمية الفكرية التي أصبح عليها بعد  
ذلك . والمثل يقال من ينابيع الفكر الصيني الأخرى مثل : كتاب الأشعار الغنائية ،  
وكتاب آداب السلوك ، وكتاب الطقوس . . . الخ . ولو جردت هذه المؤلفات من عروج  
المدرسة الكونفوشية وتعليقاتها ، لما أصبح لها معنى وقيمة ، ولما ظل تأثيرها  
يدوى في العقل الصيني حتى الآن . فلا بدع - والحالة هذه - أن يحد ولقب  
" ولقب المعلم الأول " - الذي أطلقه الصينيون على كونفوشيوس - ما يبرره .

ولقد أعطى كونفوشيوس من شأن الأصالة الفكرية ، ومجد صفة الصديق وأبدى كرامته  
للفرع العقلي والبهتان . فكان يحل ما يدعوه بـ " الصفة الأساسية " ، ويقصد بها  
الاستقامة والعدل ، وفي هذا يقول : " يجب أن تكون حياة الإنسان قوية وطيبة



أن يتجنب خداع نفسه أو خداع الآخرين ، وأن يهيب " تمهيرا ظاهرا لما يرضى عنه  
 غدا أو يعرض عنه . وتعد الاستقامة من باطن المرء ، فهي تمير مباشر عن قلبه " .

ومن رايه أن الانسان القويم يتصرف وفقا لما تحليه عليه مشاعره ، في حين  
 يتصرف الانسان المموج حسبما يراه الآخرون . لكنه يربط الاستقامة بالمعرفة في قوله  
 " حسب الاستقامة من غير . بالمعرفة يقود الى حجب الاستقامة بشار ضار " .  
 ويقصد بالمعرفة الالهام بالسلوك الصحيح ، أي ما يطلق عليه من التأثيرات الكونفوشيوسية  
 سمة كلمة " لي " ويتبع معنى هذه الكلمة عند الكونفوشيوسيين فيتضمن الدماشية  
 والمجاملة ، بالإضافة الى العادات الحسنة والسنة الاجتماعية والشرائع السياسية .  
 وبالأحرى ، تضم كلمة " لي " بين طياتها جميع أنواع السلوك البشري الحميد .

ويعرف كونفوشيوس الانسان غير الفاضل بأنه الذي يفتقر الى طبيعة أصيلة (أي  
 الصفة الأساسية) . وتتضمن الطبيعة ذات الاصاله ، وتوافر تلك الصفات الأخلاقية  
 التي تهيم على علاقات فرد بفرد آخر . وساطة تلك الصفات : صفة " الاخلاص البشري " .  
 ويبرضا بكلمة " جين " الصينية . ولهذا الكلمة أهمية تصوي في التفكير الكونفوشيوسية  
 وتتضمن صفة الاخلاص البشري ومعناها أن يحب المرء للناس ما يحبه لنفسه أو يتمير  
 كونفوشيوسية " لا ترتكب في حق الآخرين ما لا تحب أن يرتكبه الآخرون في حقك " .

وفي الحق ، انجبت تعاليم كونفوشيوس الى ما أطلق عليه لقب " تشون تسزو " .  
 ( أي المعلم الماجد ) صاحب النظر الثاقب والفكر المستنير الذي يحب صلحته  
 الشخصية في سبيل الحفاظ على صلحة الدولة ، ووضع رفاهية البشرية نصب عينيه .

على أنه يؤمن إيماناً قاطعاً بأن الميلاد المحض أو المركز الاجتماعي لا يميز انساناً عن انسان، ولكن ما يميز المرء عن أخيه الصفات التي تجعله "معلماً ما جيداً" وتؤعله لأن يصبح - أكابرًا صالحاً - ومفضل - مثل أفلاطون - أن يكون السلوك من مميزات الحكماء، ففى ظل السلطان الحكيم الفاضل - وحده - يتجه الناس صوب النظام الكامل الذى يحقق لهم السعادة والهناء - وهم يتحرونه - عمن رغبة وإقتناع بمفضل ما جعل عليه من صلاحه وما يتصف به من خلق كريم يدفع الناس للتعبه به وإقتفاء أثره - ولا يمانه بأهمية المجازات وتساميها على النبت - وقسف نفسه لتخفيف الثبات الذين يتوسم فيهم الإصلاح - بحرف النظر عن أصولهم - وهو الذى استن تقاليد التعليم التى سيطرت على المجمع الصينى طوال تاريخه - ومغضله هيئت على العقلية الصينية عقيدة التفاضل القائلة بقابلية الانسان لمساوغ الكمال بمفضل التحصيل العلمى - وإلى تأثير دماليه - يرجع توفير المجمع الصينى للعلماء والأدباء بما لا نجد به هذا القدر العظيم فى أى مجمع آخره وإيمانهم بأن الاشتغال بالساسة أسوأ الأعمال وأن غاية العلماء بتنظيم شؤون الدولة أنهل رسالة يؤدونها فى الحياة .

وصفة القول - يمتنون ما تقدم - أن السلوك البشرى يتشكل - ضمت كونفوشيوس داخل المرء أكثر ما يتشكل خارجه - وليس السلوك البشرى محسباً ثابتاً - لكنه قابل للتدويل ومن ثمة - فاتباعاً لتجاهات طبيعتنا - قد نتأين فى سلوكنا وفقاً للزمان والمكان - وعلى كونفوشيوس من شأن القسط من أجل القسط نفسه - وتولى مدرسة كونفوشيوس غاية خاصة للسيكولوجية البشرية - وهى سمة تتسم

بها مدرسته الفكرية .

وهنا يطالعنا أحد أقواله المأثورة " يتشابه الناصر تشابها تاما فسيحس  
مطابعهم الأصلية لكنهم يختلفون في عاداتهم المكتسبة " .

وانه وان لم يخلف لنا كونفوشيوس جوابا محددا لتحديدا واضحا لمشكلتنا  
الطبيعية البشرية فذلك لأن الأهمية التي أناط بها - السيكولوجية البشرية - من  
ناحية تعيين طبيعة الانسان هل هي غيرة أو شجيرة - قد غدت قضية المدرسة  
الكونفوشيوسية الكبرى .

وقد أمضى كونفوشيوس سنوات حياته الأخيرة مشغولا بالتدريس في ولاية " لو " .  
وكان قد أصابه القوط بسبب أعراض الحكام عن تطبيق آرائه . وزاد الطون بلاءه  
ان أحد وزراء عائلة " تشي " الحاكمة وكان من مريديه - أهدى الرعية بالفسرائب  
لاعجاب بهم الحاكم إلى الترفه فحصل عليه كونفوشيوس وجبرا منه .

ولما اعتد عليه المرض اجتمع حوله من مريديه ورغب أحد هم في الصلاة فقال له :  
" ان نوع الصلاة الخاص قد أدبته منذ زمن بعيد " . ولما حضرته الوفاة  
ارتدى بحفى ثلاثته أروية النبلاء ووقفوا حول فراشه في هيئة وزراء وهي الصورة  
التي طالعنا نافي الى تخفيفها أثناء حياته . فلما أفاد أنكر عليهم ذلك وقال : " لئن  
تعدنى هذا التمثيل الضحك الصامت ولن يهتكمه فمن تعجبون من النساء ؟  
أو ليس الموت بين أيديكم أيها الأصقاء أفضل من الموت بين أيدي وزراء ؟ " .

ولم تنل دما لم كونفوشيوس - أثناء حياته - فسطا من ذلك الصين المسمى  
الذي حظيت به بعد ذلك - فلقد ظلت مئات السنين مجرد مدرسة فلسفية من عدة  
مدارس فلسفية متنازعة - لكن نزعة كونفوشيوس الانسانية أخذ يملو شأنها تدريجيا  
متنصرة على المذاهب القائمة على المخاوف والتخلف ، فيفضل سماحة تعاليمهم  
الكونفوشوسية وشجيدها الفضيلة ، اكذبها أن تجنب الى حظيرتها اتباع المدارس  
الفلسفية التي لا تؤمن بصلاح البشر - ففى توكيد حياة القيم البشرية ، يمكن سر  
جاذبية كونفوشيوس الفكرية ، وهو القائل : " الحكمة أن تفهم الناس ، والفضيلة أن تحب  
الناس " .

ولعل أهم ما فى رسالته الفكرية : الايمان العميق بالديمقراطية الثقافية  
فاذا كان كثير من المفكرين قد نادوا بحكم الشعب لنفسه ، فان عددا ضئيلا قد آمن  
بقدره الناس - عموما - على التفكير بأنفسهم لأنفسهم - بل كان كونفوشيوس يصر على  
أن يهيئ الناس على هدى تفكيرهم الذاتى ، وأبدى اعتياده لمعاصرتهم فى تثقيفهم  
أنفسهم وارشادهم الى طرائق التفكير السليم ، على أن يمشروا به بأنفسهم - على  
خلول للمفكرات التي تجابههم ، وهو القائل بأنه لم يعرف الحقيقة لكنه اعتسدى  
اليها عن طريق البحث عنها - ويتفرع من هذا ايمانه بأن فى وسع البشرية التوصل الى  
السعادة ، ولكن فى ظل مجيئ شعاعى يتألف من أفراد أحرار ، ولكن لن تتساقط  
الحرية لهم ما داموا يتجهون الى هدف معين غيرهم - ولذلك لا يؤمن بتولى فرد -  
مهما يكن من شأنه - ارغام الناس على اعتناق مذهب على غير ارادتهم وتوجيه عقولهم  
وفقا له ، ومن أقواله فى هذا الشأن " اذا كان الانسان لا يتألم نفسه مما هو صواب

ليتمله وما هو خطأ ليتجنبه ، فلا أدري ما الذى يمكننى فعله معه .

ومات كونفوشيوس عام ٤٧٩ ق م معتقدا أن رسالته اخفت ، كما اعتقد ذلك رجال عصره وتلاميذه . بيد أن الدولة أعلنت ايمان القرن الثانى قبل الميلاد الكونفوشيوسية عقيدة رسمية للأمة ، وجعلت المآثورات الكونفوشيوسية المراجع الوحيدة للعلماء والساسة واستمرت تعاليم كونفوشيوس عبر القرون والأجساب موضع تمجيد ولها تأثيرها الطاقى - لا فى الصين وحدها - بل فى كوريا واليابان والهند الصينية . وجاوز تأثير آرائه الشرق الأقصى لوصول الى أوروبا الغربية نفسها خلال القرنين السابع عشر والثامن عشر . وقد أطلق القوم على كونفوشيوس لقب "الحكيم الأسى" والمعلم الأول " ، وأصبح قبره ومعبد به يدعى "تسو فو" بولاية شاننوج كمبة المثقفين الصينيين حتى قيام النظام الشيوعى ، كما شهدت له المعابد فى طول البلاد وعرضها .

#### - تعاليم كونفوشيوس -

#### أولا -..تبادل المعاملة

يقرر كونفوشيوس وجود مبدأ واحد يشرح فى تعاليمه كلها يتلوه فى "السواء" وتبادل المعاملة " ويعنى بتبادل المعاملة أن يتجنب الانسان توجيه فعل للآخرين يكره هو توجيهه الى شخصه وهذا المبدأ مناط سلوك الانسان الحسن فى الحياة .

وسأله أحد تلاميذه عما يعنيه بلفظ الانسانية فاجابه " ان تصرف وأنت

الكريم فكيف يكون جد برا يحمل اسمه ؟

### ثالث - الاحترام البنوى :

قيام الابن باطعام والديه لا يعنى عند - كونفوشيوس - برة بهما ه فان  
الخيل والكلاب تجد لها طعاما . فعلى الأبناء - فى المكان الأول - فريضة  
توقير الأبوين . فان ارتأى الابن - أية فعلية عرضه - الى الأبوين فى لطيف  
وكياسة فان ضياء فلا يشتكى .

وفى ذات يوم أخبر أحد الأمراء كونفوشيوس بوجود رجل بدولته يتصف  
بالاستقامة والكلفة الى درجة أنه عهد ضد أبيه لاختصامه شاه من جارسه .  
فاستنكر كونفوشيوس فعل الأبوين وقال : ان على الوالد أن يتحتر على ولده  
وأن يحجب الابن خطيئة والده ، فهل هنا الاستقامة الحققة ؟

### رابعا - الشمائر والدوسيقى

يستخدم كونفوشيوس كلمة " لى " التى تعنى فى الأصل "شمائر" للشعبير  
من جميع الصنع المشورة التى تكون أساليب السلوك المثالية . ومن ثم ، تعتبر  
الكلمة لديه عن الشمائر والطقوس والمنن ، أو قواعد السلوك عامة . وأما ما  
يكن الحال فتجد يوض بأن تخلو مراعاة الشمائر من التكلف والتزم الوجود ،  
ويجب أن تتفق مع الظروف والملابسات وأن تسودها روح التوقير والاحترام لمن  
تجرى لهم .

وكان يتمسك بالتقاليد . ويستدل على ذلك بأن أحد مرشديه اقترح عليه  
ابطال عادة التضحية بحمل في بداية كل شهر قمري ، فرد عليه بقوله : " انك  
تحب العمل لكننى أؤثر الحفاظ على التقاليد " . على أنه مو القائل : الأدمنى  
الشعائر شيئاً أعظم من الجواهر الكريمة والملابس الفاخرة ، أو لادنى الموسيقى  
شيئاً أكثر من دق الاجراس والطبول ؟

ومن رأيه أن التأديب من غير لياقة يبعث على السلب ، وأن الحذر بلا تأدب  
ينتهى الى حين ويغيرها تشطور الجرأة الى تمرد وتستحيل الصراحة الى وقاحة .  
ولا قيمة للشعائر والموسيقى عند انسان يخلو قلبه من أحاسيس بالشفقة والرحمة  
ولو احتدى الحاكم باللياقة والكماسة فى سياسته ، لاخفت مشكلات دولته .

### خامساً - الانسان الماجد

يؤثر فيه قوله فى الانسان الماجد :

إذا ما تجاوزت صفات الانسان الطبيعية صفاته المكتسبة ظلت عليه  
الخلافة . فان تجاوزت صفاته المكتسبة صفاته الأصلية ، تحول الى مجرد انسان  
يتحكم فيه الرغبتين . فإذا ما اقترنت الصفات الأصلية بالمكتسبة ، نحصل على  
الانسان الماجد الذى يتمسك بكرم الأخلاق . فى أعماله وتصرفاته ونهجه  
جميع الظروف والملاسات ، فان انحرف عن النهج الخلقى الكريم لم يمسسه  
جد يرا بهذا اللقب الرفيع . ويجعل الماجد السبيل القويم نصب عينيه ولا يكرس  
جهوده لكسب معاشه .

وسأله أحد مرديه عن "الإنسان الماجد" ، فأجاب : "قلبه غلو من  
الخوف والقلق فهو عندما يمتد مرض أعماله لا يجد سبباً للخشية من الناس  
أو مجراً لعذلبهم إياه ، ولضهاج الماجد ثلاث زوايا : لا يحترق بالقلق لكسره  
أخلاقه ، وهو لحكمته يرى من الحيرة والشوش ، ولشجاعته لا يخشى أحداً " .

ومن صفات الآخر أن الماجد أنه يمارسها يقول قبل التشير به ، ويتعاضد  
الإنسان الماجد ، أما الخسيس فينحط ، وهو هادي ، مستكن ، أما الخسيس فهو  
دائماً قلق وفي هم وكرب ، وأنه يدرك ما هو صواب ولا يفهم الخسيس إلا ما هو  
مرح ، أنه يراعى الفضيلة في حين يراعى الخسيس الحيازة والاقتناء ، يفكر الماجد  
في الصداقة المجردة ، لكن يفكر الخسيس في اجتناء المنفعة من وراء الاتصالات  
الشخصية .

لا يطالب الماجد إلا نفسه ، أما الخسيس فيتجدى الآخرين ، ينشد الماجد  
مساعدة الآخرين على إتيان الأعمال النافعة ويعترف عن بذل العون له يسير  
لارتكاب الشر ، هذا عكس ما يفعله الخسيس ، الماجد واسع الأفق ولا يتشبع  
لأحد ، والخسيس ضيق الأفق يتحزب في سبيل منفعة .

ومن أجمل أقواله : تمنطيع أن تسد السبل على جيش لجب ، لكنك تمجز  
عن أن تجرد أكثر الناس انشاعاً من أرادته .

سادساً : الحكم بواسطة الفضيلة الشخصية :

يرى كونفوشيوس أن على الحاكم أن يبدأ بوضع نفسه موضعها الصحيح ، فإن



ثم ذلك فلن تجر الرعايا على الانحراف عن الحق . فاذا كان الحاكم نفسه قويا عادلا ، تنصلح أحوال الجميع دون حاجة الى اصدار الأوامر . أما اذا تنكسب الحاكم جادة الصواب فلن يستجيب أحد لأوامره .

وسأله أحد مريديه عن صفة عضو الطبقة الحاكمة ، فأجاب : يتولى تعليم نفسه استعادة الناس جميعا ، وأن استعانة الحاكم بالقوانين لقيادة الناس ، وتفسير مشورتهم بخلاف العقوبات ، يفقد الناس معنى الحياد . على الحاكم أن يقود الناس بالحكمة ويكبح جماحهم بقواعد اللياقة ، ويضد تد سيطر عليهم معنى الحياة ، ويحذوهم الطيبة والصلاح .

واستفسر أحد مريديه عن جدوى الحكم بالاعداء في ارتغام الناس على اطاعة القوانين ، فأجاب ما هي الضرورة للاستعانة بعقوبة الاعداء لتقويم الناس ؟ ان الناس يفتقدون بالحاكم ، فيلوم حاله صلحت أحوالهم ، ولو ساءت أمورهم ساءت أمورهم . إن فضيلة الحاكم الصالح يمكن مقارنتها بالريح ، وفضيلة الرعية بالاعشاب البرية ولا تهلك الأعشاب سوى الانحاء تحت ضغط الريح .

وسأله أحد الحكام عن الحكومة الصالحة فأجاب : تكون الحكومة صالحة اذا ما كان الخاضعون لسلطانها سعداء ، والهميدون عنها تواقين للاشغواء تحسنت لوانها .

وفي أثناء تجواله في أنحاء الصين لاحظ كثرة عدد السكان في احدى الولايات فسأله أحد مريديه عن أفضل سياسة تتبع تجاه هذا الشعب المتزايد العدد ،

فأجاب : " العمل على تحسين أحوالهم المادية ، ثم يتلو ذلك تثقيفهم " .

ومن رآيه أن قوام الحكم الصالح ثلاثة عوامل : الطعام الوفير ، الجند الكثيف ،  
ثقة الناس بالحكم ، فسأله أحد تلامذته ، فلو اضطرت الحاكـم الأحوال السيـى  
الاستغناء عن عامل من هذه العوامل ؟ فأجـب كونفوسنيـوس : " يستغنى عن الجند  
وإن كان لابد من الاستغناء عن عامل آخر فليستغنى عن الطعام ، لأن الناس  
لا يكتسبهم الحياة بدون عقيدة " .

\*\*\*

## (٣) "الأخلاق عند الفلاسفة اليونانيين"

### الحكمة عن طريق الانسجام بين القوى الانسانية :

وجه الفلاسفة اليونانيون منذ عهد سقراط جزاً كبيراً من عنايتهم الى الأخلاق ولذا يقال ان هذا الفيلسوف هو أول من أنزل الفلسفة من السماء الى الأرض فقد كان الفلاسفة قبله يهتمون بالمسائل الكونية وما بعد الطبيعة أما سقراط فقد شغل نفسه قبل كل شيء بتحقيق السعادة للإنسان عن طريق اتساع الفطنة وقد حذى حذوه بعد ذلك تلميذه أفلاطون ثم أرسطو ولم يفلتا من أقوال سقراط الا القليل ومعظم ما نعرفه عن مذهبه في الأخلاق جاء على لسان أفلاطون في محاوراته وما يستلقت النظر أن المذاهب اليونانية في الأخلاق على اختلاف تفاصيلها تتفق من حيث الأساس الذي تقوم عليه وهو أن الانسان يجب أن يعيش وفقاً لطبيعته ولكن لهذا الهدأ يثير سؤالان : الأول : ما هو النزوع الحقيقي الذي تخرج اليه الطبيعة الانسانية وفي الاجابة على هذا السؤال يصرح الفلاسفة وخصوصاً سقراط لفكرة المعرفة وكيفية الاستعانة بها في توجيه نشاط الانسان وسلوكه هذا السلوك الذي يجب أن يلائم طبيعة الانسان انه يجب ألا يخسطن المرء وهو يبحث عن سعادته الوسائل الصحيحة التي تؤدي الى السعادة الحقيقية ولا يستطيع الانسان بطبيعة الحال أن يوجه سلوكه الوجهة الصحيحة اذا كانت تنقص المعرفة الصحيحة بما يصبو اليه طبيعته وهكذا نرى أن هذه المسألة الأولى تتلخص بالنسبة الى الفلاسفة في تعريف الخير الأسمى \*

ان الانسان يبحث بغريزته عن السعادة على هذا الرأى ، اتفق جميع الفلاسفة ولتسهما اختلفوا على تحديد عناصر هذه السعادة والوسائل التى تؤدى اليها . والسألة الثانية اذن هى التى تهتم بالبحث عن الوسائل التى تؤدى الى بلوغ السعادة بعد أن يتم لنا معرفة حقيقتها اذ قد يحدث أن نعرف المكان الذى نقصده ولكننا نضل الطريق الذى يوصل اليه فلا يكتفى اذن أن يعرف المسر الغاية التى تصبو اليها طبيعته بل يجب كذلك أن تبحره بالوسائل التى تؤدى الى تحقيق تلك العناية وعلى ذلك فالسألة الثانية تتلخص فى تحديد فكرة الواجب :

لقد اهتم فلاسفة اليونان بهاتين الفكرتين الأساسيتين فكرة الخير وفكرة الواجب وجعلوا منها محورا لما عرضه من تفسير للسلوك الخلقى وقد أصبحت هاتين الفكرتين أساسا تقليديا لكثير من بحثوا فى الأخلاق فيما بعد ونذكر بهذه المناسبة أن دوركيم الذى أراد أن يطبق النهج الاجتماعى فى تحديد صفات الظاهرة الخلقية قد وصل من نتيجة بحثه الى هذين المبدئين وجعل من الخير مظهرا لما ندين به من فضل للمجتمع ومن الواجب مظهرا لسلطة المجتمع وسوى نعرض الآن بعض المبادئ الأخلاقية الهامة عند فلاسفة اليونان ونبدأ بها بمصرح آراء سقراط :

يرى مؤرخو الفلسفة أن سقراط هو مؤسس الفلسفة الأخلاقية فى العالم الغربى ومن المبرر كما قلنا ان نصل الى تحديد آرائه فى مذهب دقيق واضح المعالم

لأن سقراط لم يكتب شيئاً بل كانت تعامله على شكل أحاديث مع العامة صورها أفلاطون في محاوراته ومع ذلك نستطيع القول أن سقراط قد وضع القواعد الأساسية للأخلاق تلك القواعد التي بنى عليها بعدة فلاسفة العصور القديمة حتى ظهور المسيحية وقد واجه سقراط نوعين من الفلاسفة : الميتافيزيقيون والسفسطائيون ولم يشغل بالنوع الأول بل شغل بالسفسطائيين الذين بلهلو الأفكار وجمروا العقول بتناقضاتهم وقد بلغ بهم الغلو في نقد الأحكام العقلية إلى التشكيك في كل شيء ولخص جورجياس طريقتهم في صيغة الثلاثة المشهورة :

١ - ليس هناك من شيء له قيمة مطلقة .

٢ - وإذا كان هناك شيء له تلك القيمة فنحن لا نستطيع أن نعرفه .

٣ - وإذا استطعنا معرفته فنحن لا نستطيع أن نوصل تلك المعرفة إلى

الآخرين .

ثم ادعى السفسطائيون بعد ذلك أنهم يستطيعون عن طريق القدرة والبلاغة والتلاعب بالألفاظ أن يجعلوا الناس يعتقدون فيما يريدون اقناعهم به .

حارب سقراط استغلال سذاجة الناس على هذا النحو وراعى هذا التحكيم تلك القيود التي تمنع عامة الناس من أن يفكروا بأنفسهم ويصلوا إلى الحقيقة عن طريق الاقتناع الذاتي وإذا كانت معرفة كل شيء في الوجود قد تمتنع عن العقل الإنساني إلا أن هناك نوعاً من المعرفة يمكن بلوغه وإدراكه ويعنى به سقراط معرفة الوسائل التي تجعل المرء حكماً وفاضلاً بدون هذه المعرفة يصبح الإنسان في مرتبة

العبيد والعقول الانسانية حسب ما يرى سقراط تحتوى على نواة الحقيقة الأخلاقية .  
وبقليل من الجهد يستطيع الانسان أن يعثر على هذه النواة وينميها حتى يجعل  
منها شجرة باسقة وهذا الجهد يستلزم منه أن ينظر في نفسه ويختبر خباياها  
مطبقا بذلك الحكمة الخالدة التى نقشت على معبد دلفى " اعرف نفسك بنفسك " .  
ولم تهدف محادثات سقراط الى الكشف عن خبايا النفس هذه واظهارها واضحة  
وجعل محدثيه يقررون أنهم لا يعرفون ما كانوا يدعون معرفته ثم يحصلهم بمعد  
ذلك عن طريق الأسئلة والتحليل الى اكتشاف الحقائق الخلقية والفلسفية وهذا  
الطريقة هى التى سميت بطريقة التوليد .

معرفة الانسان لنفسه اذن هى الشرط الأول لتحقيق السعادة ولكن ما هى  
السعادة ؟ ان السعادة كما يقول سقراط ليست فى الجبال ولا فى القوة ولا فى  
الثراء ولا فى المجد ولا فى شئ مما يشبه هذه الصفات فالسعادة ليست فسر  
المظاهر الخارجية المادية ولكنها نتيجة لحالة معينة وهذه الحالة الممنونة  
تتحقق اذا استطاع المرء أن يلائم بين رغبته وبين الظروف التى يوجد بها والحكيم  
هو من لا يشغل نفسه بالرغبات التافهة بل بالرغبات التى تعلو من قيمته فى نظر  
الناس وفى نظر نفسه أيضا ويقول سقراط على نهجهم انثيغون به " ليست السعادة فى  
الجري وراء الملذات بل انى تعتقد أنه اذ كان من صفات الاله أن لا يحتاج الى  
شئ فلا شك اننا محتاجون لأشياء كثيرة وكلما قلت حاجتنا التى نطلبها فسر  
واحد كلما منحت الفرس للحصول عليها . ليس للفقر والغنى اذن فى بيوتنا ولكن  
فى نفوسنا ولنا نعمد يتكديس الذهب والفضة ولكننا نسمد اذا نظرنا بعكسنا

حاجتنا وشهواتنا \* .

### الفضيلة معسرة

على ضوء الآراء التي جاءت على لسان سقراط يتضح لنا مغزى العبارة التي عرفت ولتشتهرت عن فلسفة سقراط وهذه العبارة هي أن الانسان لا يفعل الشر بارادته وأن الفضيلة ليست الا ثمرة المعرفة . ان سقراط في الواقع يربى السى تحقيق السلوك الطيب وهو يعنى بهذه العبارة أن يتبين المرء طبيعة السعادة الحقيقية فاذا تبين هذه الطبيعة فلا بد أن يسلك السبل التي تؤدي اليها والا يعتبر انسان غافل وهو اذا فعل عكس ذلك أنه لا بد يجهل طبيعة السعادة فهو التصرف اذن ناتج عن الجهل وعبارة سقراط أن الانسان لا يفعل الشر بارادته معناها الحقيقي هو ان الانسان لا يخطئ طريق سعاده مختاراً وحين نفهم هذه العبارة على هذا النحو ينتفى عنها كل تناقض كما أننا نفهم توما لذلك أن الفضيلة تتحقق عن طريق العلم فالذى يجهل الطبيعة الحققة للسعادة ولا يعرف الطرق والوسائل التي تؤدي اليها فإنه لا يستطيع بالضرورة أن يحصل عليها وقسده فنى سقراط بعد ذلك ببيان الفضائل التي توصل الى السعادة الحقيقية . وأول هذه الفضائل الاعتدال فالاعتدال وحده هو الذى يحلينا الاحتمال حين تلج الحاجة ويتمذر ارضاءها ، وثانى هذه الفضائل العمل فبالعمل نستطيع أن نحصل على ما تحتاج اليه ونستطيع تزويد أذهاننا بأنواع المعرفة اللازمة لتنظيم جهودنا والبطالة هي أسوأ الفساد اذ أنها تبلد الذهن وتضعف الصفة غير ما نسبته من المشاكل الاجتماعية وأخيراً فقد أعماد سقراط بالعدالة وجعل منها غاية

السلوك الأخلاقى ويبرز بين نوعين من القوانين المكتوبة وهى التى تنظم علاقات الناس اليومية وتحقق الوثام والأمن فى المدينة وهذه القوانين نسبية أى قد تختلف حسب الأزمنة والأمكنة غير أن هناك قوانين أخرى غير مكتوبة وهى القوانين الأخلاقية وهى ألزم للإنسان من الأولى لأنها فى الواقع أساسها وهذه القوانين فى نظر سقراط مطلقة لا تتغير بتغير الظروف والأحوال ، والحكيم هو الذى يخضع نفسه لهذه القوانين لأن فى الخضوع لها راحة النفس وسعادة الضمير هذه الأفكار الأساسية هى التى دأبت عن سقراط وهى تتسجم فيما بينها ولكنها لا تنتظم فى مذهب كامل لأن سقراط كما قد منا لم يكتب شيئاً وقد دارت معظم أحاديث سقراط حول فلسفة السعادة والوسائل التى تؤدى الى تحقيقها وإذا استطاع المرء أن يتبين معنى السعادة الحقيقية فإنه لا شك عامل على بلوغها وهو حينئذ يحملك سبيل الحكمة وهذه الكلمة الوحيدة ( الحكمة ) هى كل الأخلاق فى نظر سقراط .

### نتقل الى أفلاطون :

تقابلنا أثناء عرض مذهب أفلاطون صعوبات أخرى غير تلك التى وجدناها ضد الكلام على سقراط : أنها تحيرنا كثرة النصوص واختلافها أحياناً حول فكرة معينة كما أن الكثير من محاورات أفلاطون قد انصب على تمجيد سقراط بما جعل مسن الصعب البت فى نسبة الكلام اليه أو الى أستاذه سقراط ثم ان كلام أفلاطون يختلط فيه الجذ بالسخرية فلا تستطيع أن تتبين أفكاره الحقيقية بسهولة ومع ذلك فسأنا دراسة النصوص نوضح نقطتين أساسيتين الأولى اختلاف أفلاطون مع أستاذه



على بعض النقط الهامة • والثانية هي انه يعرض المشاكل الأخلاقية بالرغم من هذا الاختلاف بطريقة تشبه كثيرا طريقة سقراط •

وأول الآراء التي نقضها أفلاطون هي قول سقراط أن الفضيلة علم فالمعلم ينتقل من عقل الى عقل عن طريق الحجج والبراهين فبهل نستطيع أن ننقل الجسمة الأخلاقية من انسان الى آخر على هذا النحو ثانيا أوجه الاختلاف أن أفلاطون قد انصح مجالا أكبر مما أفسح سقراط للمعتقد الدينية وذلك لأن جزء هام من فلسفته قد عالج فكرة خلود الروح وقد عرض أفلاطون فكرة الخير الأسى في محاوره فيكيب ولم يتردد في القول كأستاذه أن الخير الأسى للانسان هو السعادة وهذا الخير الأسى يتحقق بالمزج بين المعرفة وبين الملذات المشروعة ولكن ما هي عناصر هذا المزج ؟ بالنسبة للمعرفة لا يرى أفلاطون ما يمنع من الالمام بما يستطيع المرء تحصيله من شعورها المختلفة ولكن هل يكون الأمر كذلك بالنسبة للملذات هنا يجب أن نفرق بين الملذات الصافية والملذات المعكدة فمن الملذات ما ليس لها مسن هذه الصفة سوى الاسم وهي في الحقيقة همزة وصل بين ألين فالملذات التي تصحب رغبة جامحة لذات غطرة يجب الاعتماد عليها أو الكبح من جماحها على الأقل أما الملذات الصافية فهي تلك التي لا تهدم الى تمكين الألم أو اشباع شهوة ملحسة مثال ذلك لذة التمتع بالأعمال الصبية والاعجاب بالجمال في شتى صوره ومن هذه الملذات كذلك لذة العلم وتنقيف العقل ومن هنا نرى ان المعرفة والملذات الصافية لا يتعارضان بل يكمل كل منهما الآخر أما مؤلف أفلاطون الخالد الجمهورية فنحن نعرف أن الفكرة الأساسية فيه هي تحقيق نظام مثالي للمدينة وهذا النظام قصد

رسم أفلاطون على نسط القوازن الذى يجب أن يكون بين قوى الانسان الثلاثة الرئيسية فإذا استطاعت كل قوة من قوى الانسان أن تقوم بوظيفتها على الوجه الأئمل وإذا استطاع كل فرد أن يقوم بوظيفته على الوجه الأئمل فى المكان الذى خصص له تحقق التوازن النقى والخلقى وعت السعادة • بين الجميع •

### نتقل الآن الى أرسطو:

ارسطو هو أول فيلسوف ثرى عنده مذهب أخلاقى كائمل وهو كما سبقه قد اقتنع بأن الانسان غايته وهدفه السعادة ولكن كيف يحصل عليها اذا لم يعرف طبيعتها ولم يعرف الوسائل التى تؤدى اليها • فعلم الأخلاق ليس له من غرض فى الحقيقة الا فى توضيح هاتين النقطتين اهتم اذن أرسطو بتعريف السعادة واذا كان الخبر الأسمى للانسان هو السعادة فما هى عناصرها ؟ الحقيقة هنا يجب ألا تخلط بين فكرة السعادة وبين الحياة الحيوانية وهذا أمر يرد يهى لم يكن أرسطو نفسى حاجة لبيان له لو لم تؤده رؤية هؤلاء الرجال الذين وصلوا الى القوة والنفوس واستبعدت بهم الشهوات •

ان السعادة الحقيقية تفترض قبل كل معنى النشاط والحيوية فلانسان الذى يعيش فى خموس ويتقضى حياته فى ثبات عميق لا يمكن أن يكون سعيدا ولكن أى أنواع النشاط يجب أن تمارسها • هنا نلجس لفكرة الرئيسية فى مذهب أرسطو وهى فكرة الوظيفة فكل انسان منا يستطيع أن يؤدى وظيفته بانقان ويستطيع أن يؤدى بها باهمال وهو اذا أداها بانقان امتلأت نفسه فجة وسعادة لأنه استطاع أن يبرز

مواجهه في أكل صورها وإذا اخترنا على ضوء هذه الفكرة أنواع النشاط الانساني  
وجدنا انها ثلاثة :

١ - النشاط الغريزي ( النقي ) الذي ينبعث من داخل الأشياء ( مثل  
التنفس ) :

٢ - النشاط الحيواني .

٣ - النشاط العقلي .

أرسطو هنا متأثر بتقسيم قوى النفس عند أفلاطون ، والنوع الأول أي الغريزي  
غرضه المحافظة على حياة الفرد ولا يفرد به الانسان بل يشترك فيه مع الحيوان  
والنبات أما النوع الثاني ( الحيواني ) وقد دخل فيه عناصر الاحساس والشعور وهذه  
العناصر لا تتسع بها النباتات ومع ذلك فليست هذه الحياة الحيوانية قسرا على  
الانسان بل يشترك معه فيها الحيوان أما ما يحقق صفة الانسانية الأساسية فهو  
النوع الأخير من النشاط ( النشاط العقلي ) وهو النشاط الذي لا يمارسه الا  
الانسان وللحياة العقلية مظهران فهي في مظهرها الأسفل حياة التأمل ويقتصد  
بها أرسطو المعرفة والعلم والفلسفة وليس هناك ما يعدل لذة الانصراف اليه  
مثل هذه الأمور الذهنية ولكن حياة التأمل الخالص ليست في مقدور كل انسان  
ولذا فقد يسمين أحيانا الاكتفاء بالمظهر الثاني للحياة العقلية ويعنى به أرسطو  
اخضاع تصرفات الانسان لأحكام العقل ويستلزم ذلك تنمية بعض الفضائل الأخلاقية  
وممارستها حتى تصبح جزءا من عادات الانسان فليس الكرم هو الذي جاء بسا

عنده مرة ولكن من تعود الجود حتى أصبح ذلك من طبعه .

بعد ذلك يتكلم أرسطو عن سر الحياة الأخلاقية وتكمن في تحقيق الوسط  
المعدل .

يقول أرسطو "الفضيلة هي ملكة اختيار الوسط المعدل"

### الأيثورية

حاول الإبيقوريون ومن بعدهم الرواقيون أن يعودوا إلى فكرة سقراط عن  
الحكمة ولكن كل فريق سلك في الوصول إليها طريقا مخالفا للآخر وما من مذهب  
اكتسب الأنصار وخفر ضده القدا والمعارضين كمذهب الأبيقوريين . وخلاصة هذا  
المذهب أن هناك فكرتين تنقصان حياة الإنسان وتسيبان شقاءه ، الأولى الاعتقاد  
بأن الآلهة تهتم بحياة الإنسان وتقرر مصيره والثانية الخوف من الموت السيئ  
يهددنا في كل لحظة ويقترب بنا كل يوم . فيجب إذن تحرير النفس من هذا الهم  
المزدوج الذي يشغلها ويقلقها فالآلهة في نظر الأبيقوريين لا تشغل نفسها  
بالناس ولا تكثر بما يحدث على الأرض وليس هناك ما يدل على أنها تهتم بعقاب  
المذنب وثواب المحسن وليس هناك من حاجة في سبيل فهم الكون ونظام الانسجام  
تدخل الآلهة فقوانين العالم يمكن إدراكها بالرجوع إلى حادى عقلية واضحة  
وليس هناك من حاجة لعناية الهية حتى نفهم كنهونة الأشياء وصيرورتها . ان  
الآلهة تعيش في عالمها تتنعم بالحكمة والسعادة ولكنها لا تهتم بنا وهي بذلك  
تعطينا المثال لما يجب علينا أن نفعله فلنسجد لها على أنها نموذج يجب علينا أن

نحتذيه على ألا ننسب لها إرادة ليست عندها فيها يتملق بحياتنا كذلك فسان  
 الخوف من الموت أمر ليس له ما يبرره وسبب هذا الخوف أن الناس يتخيلون أنهم  
 بعد الموت سيحيون حياة أخرى يعاودهم فيها شعورهم فيكونون عرضة للألم  
 والمذاب وهذا الاعتقاد فيه من المذاوجة بقدر فيه من الوهم فالروح كالجسم  
 ليست الا تركيها عن الذرات وإذا كان الجسم يتحلل بالموت فكذلك الروح وحيث  
 فما الذى يخيف من الموت • يقول الابيقوريون أننا اذا استطعنا أن نتخلص من  
 هذه الأوهام نفقا نشغل حياتنا ؟ هنا يعود الابيقوريون الى المحور الأساسى  
 لفلسفة سقراط وهو أن نعيش وفقا لطبيعتنا ولكن هل سلوكنا فى تحديد ما تأمر به  
 الطبيعة مذهب سقراط ؟ ان أبيقور لا يتردد فى القول بأن الطبيعة تدفعنا الى  
 جلب اللذة وإبعاد الألم فالخير الأسى ان هو اللذة والشر الأعظم هو الألم  
 وفكرة السعادة تتحقق فى اللذات التى نكسبها والآلام التى نتجنبها وحيث  
 تكون سمة الأخلاق واضحة سهلة انها فى تعليم الانسان كيف يحصل على اللذة  
 ويتجنب الألم ولكن اذا ظلم معنى اللذة مطلقا فان مذهب الابيقوريون يخسر  
 عن نطاق كل حياة خلقية ويصبح مذهب يمجّد الانصراف الى حياة الشهوات  
 وارضاء كل نزوات النفس • ولذلك عني أبيقور بتحديد معنى اللذة فيميز بين اللذات  
 الهادئة المستقرة والأولى هى ما اعتدنا أن نطلق عليها هذا الاسم كلذة الشراب  
 والطعام واللذة الجنسية • أما الثانية فانبها تتميز بالآ يصحبها أو يعقبها أى ألم  
 أو غر للضمير • وكفى أن تكون الحياة بغير ألم حتى تكون حياة لذيدة وسعيدة •  
 فالسعادة ان لا تتعلّق بتعدد الشهوات العابرة والعمل على ارضائها بل أن

أساسها أن يعيش الإنسان بدون ألم والأخلاق في الحقيقة لا تعلمنا إلا شيء واحد هو من تجنب الألم ولا شيء يؤلم الإنسان أكثر من الرغبات المتناقضة التي لا تنهش من اتباع أحدها حتى تبرز لنا الأخرى وإذا أردنا أن نتجنب الألم يجب علينا أن نتعلم كيف ننظم رغباتنا ولا بد لتدعيم الرغبات من أن نعرف أهميتها ولذا عني أبيقور بتصنيف الرغبات فيمز منها ثلاثة أنواع كبرى :

١ - الرغبات الطبيعية والضرورية وهي التي لا بد من إرضائها والا وقعنا فريسة للمرض أو الموت مثال ذلك رغبة الأكل أو الشرب أو النوم .

٢ - الرغبات الطبيعية غير الضرورية وهي التي لا تتوقف حياتنا على إرضائها ومع ذلك فأنها تبعث من غرائزنا العميقة مثال ذلك الرغبة الجنسية .

٣ - الرغبات غير الطبيعية وغير الضرورية وهي التي تنمو عند الإنسان بتأثير الوسط الاجتماعي الذي يعيش فيه ومنه رغبته في لفت الأنظار إليه مثال ذلك الرغبات المتصلة بالطموح وجمع المال . . . الخ والحكيم من يشجع الرغبات الأولى بقدر ما تتطلب ويعرض عن الرغبات الثالثة لأنها لا تنهش كما أنها مصدر آلام لا حصر لها ، أما الرغبات الثانية فلا يجب أن تلغى تماماً والحكيم لا يضار إذا هو عمل على إرضائها من آن لآخر ولكنه يزداد حكمة كلما قلت استجابته لها وخطورة هذا النوع من الرغبات ( النوع الثاني ) هو أن نعتاد للخضوع له وسجل القول إلى تقييد الرغبات كما قال سقراط هو سر السعادة وهنا نلصق الشبه بين مذهب سقراط ومذهب الأبيقوريين بين تخضوع النفس لنظام صارم لا يقلل من سعادتها

من خلقها بالذات بل على العكس فهو يمد عنها القلق والخوف ولا يجعلها  
أسيرة لكل رغبة عابرة وآلام... النفس أشد من آلام الجسم لأنها تمتد إلى المساء  
والحاضر والمستقبل ولهذا السبب نفسه فإن سعادة النفس ونحطتها أكثر اقناعاً من  
الشهوات الجسمية وهكذا نرى صورة الحكيم في مذهب أبيقور يرتسم على الوجوه  
الآتية :

رغبات محدودة منظمة واحتقار للموت وفكرة حقيقية عن الآلهة لا يختلط بها  
أى خوف وعدم التملق بالحياة وإذا كانت صدى الآلام لا تستطيع القضاء عليها  
ولمست الفضائل إلا وسائل تخدم اللذة الحقيقية هذه اللذة الهادئة السليمة  
تتغلب في النفس حين تستطيع أن تتحرر من الألم .

## الرواقيون

لقد سبق أن قلنا في الحديث عن الأخلاق عن الفلاسفة اليونانية أن هذه المذاهب تنطوق في نقطتين أساسيتين :

أولاً - أن الإنسان يجب أن يعيش حسب ما تنص به طبيعته .

الثانية - أن طبيعة الإنسان تنزع إلى تحقيق السعادة . ولقد وجدنا هاتين الفكرتين الأساسيتين عند كل من سقراط وأفلاطون وأرسطو والأبيقوريون ولكن اختلاف هؤلاء الفلاسفة حول تفاصيل المذهب أى حول تحديد عناصر الطبيعة الإنسانية وما تنزع إليه وحول تعريف السعادة الحقيقية والآآن نجد كذلك أن مذهب الرواقين يقوم على المبدأ الأساسى نفسه وهو أن الإنسان ليس له إلا أن يعيش وفقاً لما تقتضيه الطبيعة ولكنهم فسروا هذه العبارة تفسيراً خاصاً ينسجم مع مذهبهم المتباينين .

ما هو المذهب ؟ يرى الرواقيون أن العالم يتكون من عنصرين أساسيين :

المادة ، وهى عنصر سالب وعنصر آخر ايجابى يحرك هذه المادة ويتحكم نفسى تطوراتها ويشهونه بالنار أو الشعلة وان كان فى الحقيقة قوة محنوية أو روح تحرك الأشياء وتبعك فيها الحياة وهذه الروح ليست منفصلة عن الأشياء بل تندمج فيها وتكون معها جسماً متحداء وليس الإنسان الذى يعيش فى هذا العالم الجسم النباتى (نبات) ينبت على ظهره كما ينبت الجرم على فرع الشجرة وهو كذلك يتكون من عنصرين عنصر النفس وعنصر الجسم أما الجسم فانه جزء من مادة العالم وأما



النفس فانها جزء من هذه الشعلة الذكية الواعية التى تفوق العالم . وعلى ذلك فالمعيش وفق ما تقتضيه الطبيعة لا يعنى تحقيق ما تنزع اليه طبيعة الانسان الفردية فحسب بل يعنى كذلك المعيش وفق طبيعة الكون الذى نظمت هذه الشعلة السادة والآن الام تنزع الطبيعة الانسانية لقد قال الابطيقريون أنها تنزع السى السادة عن طريق اللذة ولكن الرواقيين ينكسرون أن تكون اللذة وسيلة لتحقيق السادة فاللذة حسب جوهرها عابرة ومتقلبة والطبيعة الانسانية تنزع لأن يكون غيرها خيرا ثابتا مستقلا ان الخير الأسى أو حالة السادة كما يسميها الرواقيون هى في تحقيق هدوء النفس وأطلقوا على هذه الحالة اسم *Ataraxia* ومعناها ابعاد القلق ونفيه . ويدخل في معناها أيضا الطأنينة والتوازن بين قوى النفس وأيضاً راحة الضمير وقد وفق الرواقيون حقاً في تعريف السادة على هذا النحو إذ أبعدوا عنها كل ما يفسوسها من الفرائث المادية وجعلوا أساسها تحقيق حالة معنوية صرفة تصعد بالانسان الى مرتبة القدسيين ولكن ما هى الوسائل التى تؤدي الى تحقيق تلك الحالة ان ما يعكر صفو الأتمان ويهبط له القلق في نظر ابكتيت (وهو الشرع الأساسى لتعاليم الرواقيين) سببان :

الأول : شعور الانسان بأنه لم يتصرف وفق ما يقتضيه شرفه وكرامته ، والأمير الثانى حصار النفس برغبات لا يمكن تحقيقها . فاذا استطاعت أن تقضى على هذين السببين وصلت في الوقت نفسه الى تحقيق السادة . وفيما يتعلق بالأمير الأول أى تحقيق الشرف والكرامة يقول ابكتيت أنه أمر مرتبط رأساً بإرادة الانسان فاذا اكتست نهد أن تحترم نفسك وأن تكون شريفاً فما الذى يمنعك من ذلك ؟ اننا نشعر شعوراً

فهيذا بفكرة الشرف ولكننا نخطئ أحيانا في تمييز الصنفات الشريفة ولدرة هذا الخطأ ينصحبنا بكنيت بأن نرى مع الناس العلاقات الطبيعية التي يجب أن تكون بيننا وبين كل منهم . فمعاملة الوالد تستوجب الرعاية بالبرم ما قد يوجهه لنسبنا من لوم أو ايداء ومعاملة الأخ تستوجب أن نتذكر دائما عاطفة الأخوة حتى اذا ساء الأخ اليانا . وهكذا بالنسبة للجار والمواطن . . . الخ .

### السيطرة على رغبات النفس :

يقول الرواقيون اننا نستطيع بسهولة أن نسيطر على شهوات النفس اذا عرفنا أن الشهوات ليست في حقيقتها الا أحكام تكونها لأنفسنا بالنسبة للأشياء فهينا لشيء معين ورغبتنا في اقتناؤه معناه اننا حكمنا بأن هذا الشيء طيب ويجسد سب لذلك أن نحصل عليه وكراهيتنا لشيء معناه اننا حكمنا بأن هذا الشيء خبيث فيجب لذلك أن نتجنبه فاذا عرفنا بعد ذلك أن احكامنا تصدر عن اراءنا الخيرة سهل علينا التحكم تبعاً لذلك في شهواتنا . والعقل يستطيع أن يوافق على شيء أولاً يوافق عليه وقد يجرؤنا تيار العاطفة لأول وهلة ولكن اذا انقضت اللذائات الأولى استطعنا أن يفيد التوازن لأنفسنا وأن نتحكمها بقضيه العقل . ويتناسب على هذا الرأي حقيقة هامة تليق الأشياء هي التي نهكر صفوها ولكن ذلك سببه في الحقيقة الآراء التي تكونها بالنسبة للأشياء . وقد توسع الرواقيون في تفاصيل هذه الحقيقة حتى أصبحت حياة في نظرم لاتماوى غناء التعلق بها اذ أنفسنا حين نحكم بأن الحياة والموت شيان عندئذ لا يخيفنا الموت ولا تغرينا عيشون

الحياة على التمسك بأهدابها • وخلص الرواقيون من هذا الرأي الى نتيجة أساسية وهي أن الحكمة تكمن وفي معرفة الحكم على الأشياء حكما صادقا وهنا ننقل النص نقطة أخرى وهي كيف نحكم على الأشياء حكما صادقا • للإجابة على هذا السؤال يقسم الرواقيون الأشياء الى نوعين : أشياء تتعلق بإرادتنا وأشياء لا تتعلق بقراراتنا • وإذا حكم الانسان على الأشياء التي لا تتعلق بإرادته على أنها خسير أو مكر كان ذلك مصدرا لآلامه وقلقه إذا أنه يتألم حين يخطئ في الخير وحين يمس به الشر وعلاج ذلك اذن الانسحاب من الأشياء التي لا تتعلق بإرادتنا فإذا ضاعت ثروتى أو أصابنى المرض فاني أتألم إذا اعتقدت أن الثروة والصحة خيرات قد أخطأت طريقها الى " • أما إذا حكمت على هذه الأشياء بأنها أعراض ذائلة ولم أبالى سواء غابت أو حضرت فان تجرى منها لا يصيبنى بسأى أذى ولا تنعكس من صفونا الا بقدر ما يعكس سخابة عابرة من صفو السماء الزرقاء •

ان الجدير باعتبارنا اذن هي الأشياء التي تتوقف على إرادتنا وهي وحدها التي يصح أن نحكم عليها بأنها خير أو شر ويدخل في عداد هذه الأشياء كل ما نستطيع أن نضيقه بأنفسنا أو نجلبه لأنفسنا • ونحن لا نستطيع أن نتحكم الا فى رغباتنا وعواطفنا وآرائنا فلتنتج بهذه الرغبات والعواطف والآراء اذن الى الوجهة التي نستطيع أن نحكم عليها بأنها خير ونبتعد عن الوجهة التي نستطيع أن نحكم عليها بأنها شر • وليس عدم اهتمامنا بالأشياء الخارجية معناه أن نقلق نفس أنفسنا كل رغبة لتفضيل بعضها على بعض فما لا شك فيه أن الحياة أفضل من الموت وأن الصحة أفضل من المرض ، ان الثروة أفضل من الفقر ولكن يجب أن نسبر

نعوينا على تحمل زوال هذه النعم لئلا نر هذه الأشياء من طبيعتها الزوال وعدم الكلود فالرواقية نيرا تقشفه لئلا نرا لدرجتم بزمن الحياة والندرا ليست الزوال الحال واليدستلا عما أحققه طيب الحياة ما والحكيم في المذهب الرواقية هو إنسان يحكم على الأشياء قبل أن يصره بميزان الكرامة والشرف ويستند بعد ذلك ما يحكم أنه خير وهو بعد ذلك على ألهية اليدستلا لئلا يحمل ما يحد له من أمور لا تستقله بإرادته لئلا قد ررض نفسه على اليدستلا وعدم اليكتران. وهو قد أمد نفسه لكي يجعل رغبته تنفذ مع الأشياء. حيد لا يستطيع أنه يجعل الأشياء حيد ونقاً الرغباته.

ونعرفه الآن شيئاً من التفصل لتلك المذاهب الدخلاقية عند إسواند وبعض الانتقادات الموجهة إليها.

...

٥ - المذهب الاخلاقي عند سقراط ( ٤٧ - ٣٩٩ ق م ) :

سقراط فيلسوف يوناني ، ومن أشهر فلاسفة الاغريق ، ولد في اثينا ولم يكن مسرور النبلاء ، فهو مواطن اثيني رقيق الحال ، وكان أبوه نحاساً وأمه قابله وعاش في أزهم عصر الثقافة الاغريقية ، وأحدث ثورة في الفلسفة بأسلوبه وفكره وقد وهب نفسه لتوجيه شباب اثينا في مجال الاخلاق ، لانه كان يعتقد أنه يحمل في عتقه أمانة سامية وأن الله أنعمه مومياً بعصيا يرضى الفقر ، ويرغب عن متاع الدنيا ليجري هذه الرسالة الالهية .

والمأثر أن سقراط لم يتنازل أجراً على التعليم ، لان نظريته تذهب الى أن المعرفة وجوده في النفس بالفطوره يستطيع المرء أن يحتنطها بالتوليد ، فكيف يأخذ المعلم أجراً ليس من حقه ، والتوليد هو الحوار بين الأستاذ والطلاب ، ليتولد لهم مسن خلال الحوار فكرة توصلهم الى معرفة الحقيقة ، وتقيم طريفته في المجادله مع خصوصية على الحوار وسواءه بالتهكم ، فيوقع محاوره أو خصمه في التناقض والارتباك ، ولا يسأله عن سقراط بالجواب بل يتركه ليصل الى الجواب من خلال الحوار .

ولقد كان الاتجاه السائد في الفلسفة البحث في الطبيعة ، أي العالم الخارجى سواء كان عالم السماء أم عالم الأرض ، حتى جاء سقراط فوجه هذا الاتجاه نحو البحث في الانسان اخلاقه ونفسه . ولهذا ذهب مؤرخو الفلسفة الى أنه منشأ الفلسفة الاخلاقية في العالم الغربي ، حتى قبل فيه انه انزل الفلسفة من السماء الى الأرض أي أنه حول النظر من الطبيعة الى النفس الانسانية .

وعلى الرغم من هذه الشهرة الكبيرة والصيت الزائع ، فان من الصعب جدا أن نعرف بالضبط والتحديد رأيه الاخلاقى . ويرجع ذلك الى سبب أساسى هو أنه ليس يكتب شيئا . وإنما ردود تلاميذه آراء بعد وفاته ، وقد جعل منه افلاطون الشخصية الرئيسية في المناقشات التي دارت في كتبه .

وكان يمينى حياء من أقرب ما تكون الى الزهد والتشغف لان عليه أن ينزع ما استطاع الى التحرر من قيود جسمه ليتفرغ للروح .

حارب السوفسطائيين - السوفسطائيون ، مجموعة من المفكرين اليونان قبل سقراط ظهر أغلبهم في القرن الرابع قبل الميلاد - وانتشروا في البلاد لتعليم البلاغة والخطابة وانشاء المواطن الصالح وكانوا يتقاضون من تلاميذهم أجرا على تعليمهم طعنوا الاقناع ، فالمهم هو اقناع الخصم لا بلوغ الحقيقة أنكروا المحسوسات والبداهيات ، وأنكروا إمكان الوصول الى حقائق موضوعية ثابتة ، إذ الحقيقة عندهم ذاتية نسبية تختلف باختلاف الأشخاص واستعملت كلمة السفسطة ( على أنها عملية فكرية تخفى خلفا فسى مظهرها الصحيح ) - وانتقد الحكم واتهمه بخصومة بالزندقة ، بدعوى أنه ينكسر أهمية أثينا ، ويغند عنائد الشباب وحكموا عليه بالاعدام ، ووضع من السجن حتى تحين ساعة تنفيذ الحكم وفى شهرا ينتظرة . وخلال هذه المدة عمل تلاميذه على أن يهيئوا له سبل الفرار لكنه رفض أن يهرب من السجن احتراما لشرايع مدنته إذ من علةسة أن الخضوع لقوانين الدولة حتى ولو كانت ظالمة أفضل من الهرب منها انقادا لمصلحة الفرد وعند غروب الشمس رده حاكم السجن وهو يئس ، لانه الحارس الذى يحمل جرعة

السم ، فتناول سقراط الكأس من هدو\* وشرب كل ما فيها دون أن يبدى أى تردد أو  
تقزز ، وهكذا كانت خاتمة هذا الفيلسوف .

### معرفة النفس :

يرى سقراط المعرفة فى العمل الاخلاقى أهمية عظيمة ، فهو يرى أن الانسان  
لا يمكن أن يعيش كما ينبغي الا اذا حقق عليا القاعد المكتوبة على معبد دلفى  
" اعرف نفسك بنفسك " وهذا الشعار يقيم الدليل على بطلان ما ذهب اليه  
السطواريون ، من أن الانسان هو قياس لكل شئ ، فالانسان فى نظرة تجسد  
فى المعرفة الخير وأعظم الفوائد ، فكل من يعرف نفسه يعلم النافع فيما فيه والضرار  
فيجنبه ، وغير بين ما فى امكان ومن مالا يتحمله ، وهذا يعيش الانسان سعيدا  
أما الذى لا يعرف نفسه ، يصرف فى استعمال ملكاته وقواه فانه لا يقدر الاشخاص  
بل ولا الاشياء ولا يخرج من الخطأ الا ليقع فى خداع فلا يصل الى خير ، فالمعرفة  
الصحيحة هى التى تحدد السلوك الصحيح ، والعكس من ذلك فان الجهل يسود  
بالضرورة الى سلوك مشين .

### الفضيلة والسعادة :

يعتبر سقراط أن غاية الاخلاق انما هى السعادة ، يرى أن الطبيعة الانسانية  
لا تهدف الا الى شئ واحد وهى السعادة ، ترى ما هو السعادة ؟ .

قد يظن أن السعادة تكمن فى الجبان والقوة والثروة والمجد ..... الخ ، ولكنها  
جميعها لا تمثل شيئا من السعادة الحقيقية ، لان معمولها قد يكون عكسا فتكون سببا  
فى شقاء الانسان وضيقه ، فكم من مرة اغتر القسوى لفرته فتهدى فى مشاريع لا طاقة له بها  
وكم من مرة كان الثراء نوط من الرخاوة طغت بضاره على ما كانوا يأملون من تميز  
..... الخ . فليس موطن الثروة والفقر فى بيوتنا ، وانما فى نفوسنا وليست السعادة  
فى اكتناز الذهب والفضة ، بل فى سلوكنا الحكيم تجاه حاجتنا وريغتنا ، فالسعادة  
لا تنجم عن شئ مادي بل هى أثر لحالة نفسية أخلاقية ، هى الانسجام بين رغبات

الانسان وبين الظروف التي يوجد فيها " ونحن لانحن الى النوع الاسى من السعادة  
الا بالفضائل التي هي علم ، والفضيلة العليا هي الحكمة أو العلم العام للخير " .

يرى سقراط أن الفضيلة علم ، والرذيلة جهل ، ولو علم الانسان ما هي الفضيلة  
ولطم السبل الموصلة اليها فكيف يتصرف انصرفه عن الخير ؟ ولو علم الرذيلة فلا حسرم  
أنه يتجنبها وما انتشرت الرذائل الا لجهل الناس بها وحقيقتها " وأن السلوك  
الخير وحده هو السلوك الاختياري الصحيح ، والرجل الشرير مجبر بالجهل على أن -  
يفعل ما يتنافى برغبته الحقيقية التي تتجه على الدوام فهو خيره الاسى " .

وقد رتب سقراط فضائل معينة في المرتبة الاولى وهي القناعة والعمل والمعدل  
والجادة ، الرئيسية في فلسفته الاخلاقية هي :

- ( ١ ) ليس للانسان من غاية في الحياء الا السعادة .
- ( ٢ ) والفضائل ان هي الا طريق مباشر ، أو غير مباشر لجعل الانسان سعيدا .
- ( ٣ ) والايمان مكل للحياء التي تتركز على الحكمة ، غير أن الاخلاق لا تتركز عليه .

### تعقيب :

ولقد اعترض على سقراط اعتراضات لها وجاهتها فقد رفض ارسطو رأيه في التوحيد  
بين الفضيلة والعلم ، لانتنا اذا اعتبرنا أن العلم بالفضيلة غاية ، فهذا القول يؤول الى  
بالضرورة الى أن العلم بالفضيلة والعمل بها شيء واحد ، فيكون العلم بالعدل وكسب  
المرء عادلا شيئا واحدا ، كما أن سقراط قد جانب الصواب حين توهم أن افسس  
الانسان تجزى وفي حكم العقل وحده ، مع أن أكثر الافعال يأتيها الناس مصوتين  
بالاهواء والانفعالات ، لا كثيرا من الناس يدركون الخير ومع هذا يتصرفون عنه .

ونتيجة لما زعم سقراط في التوحيد من المعرفة والفضيلة ، وأن الانسان لا يميل  
الشر باختيارة ، فهذا الزعم اذا اصح يؤول الى القول بالجبر ، ويكون  
بذلك قد فوض نسيان الاخلاق ، وهدم مفهوم الحرية التي لا تقم الاخلاق الا بها .



ولقد حاول افلاطون أن يصحح موقف استاذة سقراط فيما ذهب ، فقد زعم  
 افلاطون أن الائم الذى يعلم الخير ضاى عنه الى الشر لا يكون علمه علما حقيقيا  
 بل هو ظن ، والظن غير العلم ، أى أنه منزلة بين العلم والجهل ، ولهذا يفسح  
 صاحبة من الائم الاخلاقى ومع ذلك فهذا لا يرد عن سقراط ما وجه ابيه من نقد .

ولهذا أن نقول أن جانبها ما قاله سقراط صحيح ، وهو أن المعرفة ضرورية  
 للميل الاخلاقى ولكن هذا لا يعنى أن المعرفة بالضرورة تؤدى الى الميل الاخلاقى  
 اذ اننا نجد من آلمى حظا وافرا من العلم ، ومع هذا أن اعماله قد لا تنافس  
 الفضيلة .

## ب - المذهب الاخلاقي عند افلاطون (٤٢٧ - ٣٤٧ ق م)

افلاطون فيلسوف يونانى ، واشهر فلاسفة الاقدس من اليونانيين اختلف السراء  
فى سقطراسه فليل : (جزيرة اجين) باليونان وقيل (مدينة اثينا) ، وهو من اسرة كريمة  
الحسب لها مقام كبير فى السياسة وادارة شئون الدولة وقد درس الموسيقى والرياضيات  
وتعلم على السوفسطائيين ثم اتقى بسقراط فدرس عليه واتخذ سقراط تلميذه الاول ،  
واقرب طلابه اليه ، فليت مع استاذة ثمانى سنوات ، ولما حكم على استاذة بالقتل نتيجة  
لوشاية من السوفسطائيين قام بالدفاع عنه بكل ما اوتى من قوة ، ولكن دفاعه لم يجد نفعا  
ونفذ الحكم وخاب رجاء افلاطون فى الاوضاع التى تسود المجتمع فعارض الديمقراطية  
التي اعدت استاذة ، وانتهى الى انه لا سبيل الى الاصلاح الا بالاعتماد على الفلسفة  
وشرك اثينا وبدا سلسلة من الرحلات وزار اقليدس فى (بىغارى) ببلاد اليونان ومصر  
وقورينا فى شمال افريقيا وايطاليا - اقليدس البىغارى (٤٥٠ - ٣٧٥ ق م) "فيلسوف  
يونانى تلقى عن سقراط ، واسس المدرسة البىغارية التى ضمت المذهب الايلى فى وحدة  
الوجود دعت الى مذهب سقراط بان الفضيلة هى المعرفة فحصرت الحقيقة فى فكرة الخير"  
وكان يقصد الاطلاع على المذهب (الفياغورى) من منبته ، وجزيرة صقلية - الفياغورى  
نسبة الى فيثاغورس وهو فيلسوف يونانى ولد فى ساموس ، اسس جماعة دينية فى كروتونيا  
كانت تؤمن بتناسخ الارواح وضرورة الحياة المطهرة من الشهوة ، ورأى ان جوهر  
الانبياء هو العدد ١٠٠٠ وافيثاغورث نظرية هندسية مدونه باسمه - فغضب عليه ملك  
صقلية فاسره وابعده فراحا فاشترى احد هم واعفاه .

استقر به المطاف اخيرا فى اثينا واسس مدرسة (٣٨٧ ق م) فى بستان لبطل  
يسمى اكاديموس وسميت تبعا لذلك الاسم الاكاديمية - اى مجمع العلماء . وقد طلبت  
اكاديمية افلاطون قائمة ما يقارب من عشرة قرون الى اليوم الذى تم فيه اقفال المدارس  
الوثنية فى العالم الرومى المسيحى عام (٥٢٩) م .

اردع افلاطون فلسفته فى رسائل ومحاورات كثيرة ، ادارها على لسان سقراط

الا انه بما اكتسب من العلم اظهر فلسفته في ثوب جديد ثم اضاف اليها افكاره الخاصة.

وقد عرف افلاطون بنمو العقل ومعد النظر في عوائد الامم . وكانت احب العلوم اليه الرياضيات والفلسفة ، حتى انه كتب على مدخل مد رسته من لم يكن مهتدا سيبلا فلا يدخل علينا .

واظهر شي " في أسلوب افلاطون ميله الى الخيال فهو لا يشرح فكرة بوضوح وطريقة علمية مباشرة ولكن يشرحه عن طريق الاستعارات والاساطير والقصص - وهي مركبة - فكتيرا ما يتردد الباحث عما يريد من كلامه ، فهل هو يريد المعنى ام يطلبه عن طريق الاستعارة ؟

### الفضيلة :-

كما هو معلوم عن افلاطون انه اقتضى اثر استاذة في الاخلاق ولكنه صبغها بطابعة الخاص فهو يرى ان اسمى الفضائل تقتن على الدوام بمعرفة الخير .

ويرى الدكتور عبد الرحمن بدوي ان افلاطون " انتهى الى موقف متردد بين القول بان الفضيلة تتعلم والقول انها نعمة الهية ، وليس للتربية من مهمة غير تطهير الطريق الى امام الفضيلة من العوائق وايقاظ تلقائية النفس .

بينما يرى اندرية كرسون ان افلاطون خالف سقراط في مسائل مهمة ومن بينها الصلة بين الفضيلة والعلم " فهو يرى ( اي افلاطون ) ان العلم ينتقل من عقل الى عقل عن طريق الداهن والاوله وليست الفضيلة لذلك فان افاضل اثينا لم يكسبهم الدروس التعليمية ان يصبروا ابناهم فضلا مثلهم ليس العلم اذن هو الذي يصبر الرجل فاضلا وانما الفضيلة ترجع الى الهام وبصيرة يشوبها قبس من التحمس الديني " .

ويميز افلاطون بين ثلاث قوى في النفس ويقول كل منها عملا محدد ووظيفة وفضيلة خاصة فقوى النفس الثلاث هي القوة الشهوية والقوة الفاضلة والقوة العاملة فالقوة الشهوية اذا نظمت ولزمت حد الاعتدال تتج عنها فضيلة العفة والغضب اذا نظمت تتج

عنها فضيلة الشجاعة والعقل باثاميل والتفكير وعدم التناقض مع نفسه تتكون منه فضيلة الحكمة اولى الفضائل ومبدؤها ، فلولا الحكمة لجرت الشهوانية على خليقتها وانقادت لها الغلبة ، ولذا يجب ان تخضع قوتنا الشهوية والغاضبة لحكم العقل ، ومن ثم نكون العدة والشجاعة في خدمة الحكمة التي هي ام الفضائل ، وننشأ عن توافق بين قوى النفس الثلاث فضيلة رابعة وهي فضيلة العقل ، والعدل هنا ليس المقصود منه المعدل الذي يتبادر للذهن ، بل يراد به هنا التوافق والانسجام بين قوى النفس بواسطة العقل والسعادة عند تفرغ هذه العدالة والمعاد سعيد ان اصابته المحن ونزلت بسبه الكوارث ، وهذه السعادة عنده هي الخير الاقصى .

اذن فاسمات الفضائل عند افلاطون اربع هي : الحكمة ، والشجاعة ، والعدل ، ولا يكون الانسان فاضلا الا اذا كان عمله مطابقا للخير المحن ، وبكلمة واحدة ان يعمل الخير للخير ، والفضيلة للفضيلة اما ان يفر من لذة لينل لذة اكبر ، فهذا عنده نفة صدرها الشر ، فليست الفضيلة هذه الحسية النفعية التي تستبدل لذات بلذات واحزاننا باحزان ، والدستور العام للاخلاق التخلق باخلاق الله مثال الخير المطلق .

### الخير المطلق :-

ان اجتماع اللذة مع الحكمة امر مرغوب فيه وطلب للناس جيبا ، ويمكننا ان نقول ان هذا المزيج من الحكمة واللذة ، هو افضل من اللذة منفردة ، لان اللذة لا تستمر قوتها من نفسها ، بل من حسن استعمالها بواسطة العقل ، وهذا المزيج هو افضل من الحكمة منفردة ، لانه لا يوجد فينا من يرضى ان يكون نصيبه في هذه الحياة ما يمكن تحصيله من علم بالخبرات والحكمة ، على الا يحس بشئ من اللذة او الالم ، ولا اية عاطفة من هذا النوع .

اذن ليس الخير وليست السعادة في اللذة او في الحكمة ( العلم ) وحدها ،  
 وانما هي من جماعهما .

واذا كانت السعادة لاتتحقق باحداها دون الاخرى بل بالتلاقيهما ، والعلم

كنا هو معلم متنوع في الخير والشر ، واللذة مختلفة كذلك ، فهل نأخذ من المعلم  
خيرها ونُدع شرها ؟ أم نأخذها جميعها ؟

والحق ان جواب افلاطون همن هذه النقطة يتسم بالغموض وعدم الوضوح ؟  
وكل ما قاله : " انريد ان نأكون " فيما يتعلق بالعلم ، مثل بواب خضع لطغيط جمهور  
وافتح الباب على مصراعيه لدخول كل المعلم النقي منها واليس ينقى " .

أما بالنسبة للذة ، فان افلاطون بين رايه بكل وضوح دون لبس او غموض  
فهناك من اللذات ما ليس لها من اللذة الا الاسم وما هي الاقتراعات تفصل بين اليبس  
كالجرب حينما يحك جلده ، ولا لرجل يشرب لانه يريد الم الظأ . فمثل هذه اللذات  
التي تتصل بالآلام الرغبة لاتعدوان تكون لذة دنيئة غير مذيبة .

وهناك لذات صافية ليست آفاقة بين المين ، ولم تسبقها رغبة ، وذلك مثل  
اللذات التي تحدثها فينا الفنون الجميلة كرائحة زكية نسمها ، او نغمة جميلة نسمعها  
فليست هنا الشهوة مصدرا لما نجد من لذة ، ولا دخل للآلام وأزالتة فيما نشعر به .

فالخير المطلق والسعادة المطلقة ما هي الا نآلذ موفى بين العلم وطائفه  
من اللذات .

ويرى افلاطون كاستاذة ايها ان هناك رابطة ضرورية بين الفضيلة والسعادة  
التي تجي " حينما في اثرها ، ويظل الانسان سميدا متى احتفظ بفضيلته ، وان لاقى  
الناتبات والظلم والعذاب . وان الحكيم يمكنه ان يموت كما مات سقراط شهيد الظلم  
لكن قدير العين هادئا سعيدا " . وان رجل الفلسفة هو وحده الذي يتمتع باللذة  
الحقيقية ، بينما الرجل الحسى حياته قد يذبا بين الم الرغبة وحاله الحيدة الخلـو  
من الآلم .

### السياسة والاخلاقي :-

علاقة السياسة بالاخلاقي علاقة وثيقة لا انفصال بينها عند افلاطون وغايتا انشاء الدولة  
عنده هي : اسعاد افراد الامة ولد بان من وظائف الدولة تربية الانراد على الفضيلة

وهيئة الاسباب لذلك ويجب ان تؤسسالـ ولة على الفكر والتعلل والقوانين وان يكون القوانين التي تصدرها ناشئة عن فكر وتعلل .

وقد تأثر تفكير افلاطون بما شاهد في بلاده من عدم الاستقرار والحكم الاستبدادي الذي تميزت به بعض المدن اليونانية والافريقية ، والصراع المستمر فيما بينها فانشى الى تأرا دوتها في كتابة الرئيس (الجهورية) ويصف فيه المدينة كما ينبغي ان تكون ، كما هي قائمة .

ففي الجمهورية يركز افلاطون على الموازنة بين الفرد والجماعة الانسانية ويقرر ان ما يودي الى الفضيلة في احدهما يجد نظرة في الآخره فالفرد عنده . كما ذكر - يتكون من ثلاث قوى ، وكذلك ينقسم المجتمع الى ثلاث طبقات هي :-  
اولا : الطبقة الذهبية ، وهي طبقة الفلاسفة الحكام - وهي بمثابة العقل في النفس  
وفضيلة هؤلاء الحكمة .

ثانيا : الطبقة الفضية ، وهي طائفة الحيد المكلفين بالدفاع عن الوطن - وهي بمثابة القلب في النفس - وفضيلة هؤلاء الشجاعة .

ثالثا : الطبقة النحاسية ، وهي طائفة الزراع والتجار اللذين تتنازعهم الرغبات المختلفة وهي بمثابة الشهوة في النفس - وفضيلة هؤلاء العفة .

فالخير والسعاد الفردية لاتاتي الا بسيطرة العقل مركز القيادة ، فيمنع العاطفة من ان تثور ويلزم الشهوة الاعتدال والسير في الطريقى السوى والمقابل فان السعادة الجماعية وسلاستها وخيرتها لاتاتي الا ان تكون الطبقة الذهبية التي يحود عندها العقل ناخذ بزمام الامر وما يجعل العدالة عادة هو قيام كل طبقة بوظيفتها مثلها مثل الفرد - كما يجب ان تخضع الطبقة الفضية والنحاسية خضوعا تاما لليلة الذهبية .

واشترط افلاطون على الفلاسفة الاستغراق مسائل الحكم كل اوقانهم وجعل الحكم ضروريا بين الفلاسفة ، يشغل بعضهم بالحكم وآخرون بالحكمة ولا يزال مدى ما اقترح افلاطون ادخاله من قوانين في الدولة مدعاء للذعر .

ومن ذلك انه اراد ان يزيل من بين الطبقات اسباب الشقاق ، فجعل من حق الطبقة الاخيرة الاحتفاظ باملاكها الخاصة ، وان تتخذ لنفسها زوجات ، اما الطبقة الاولى والثانية فيقوم عيشهما على مبدأ الاشتراكية في المال والشيوعية في النساء كما نادى باكتار النسل لبن طبقتى الحكام والجنود ، وحرّم عليهم الزواج ، وباح لهم الاتصال بابه امرأة من غير تعيين ، وذلك حتى يضع النسب ، ولا يسمح للاولاد المرضى والضعفاء بالبقاء ، ويجب فصل الاولاد الاصحاء عن آبائهم وان نجعل انتسابهم لللدولة .

ومن وسائله التى يجب اتخاذها لمنع انتشار الشر وحصره ان يقتل الاولاد الذين يولدون لآباء اشرار .

ويحرم الكذب تحريما باتا على الناس كلهم ، ماعدا الحكام الذين يعتبرون اطباء للعامة ، فلا يلجأون اليه الا بقدره ولايسوغونه لانفسهم الا فى خداع الاعداء ويكره الفرد على تعلم الموسيقى ثلاث سنوات لاتزيد ، ويمسكون عن تعاطى الخمر حتى يبلغوا الثامنة عشرة من عمرهم ، ولاباح لهم السفر حتى يبلغوا الاربعين ، ويحرم عليهم ان ينكروا وجود الآلهة او يؤكّدوا بان الآلهة يمكن استرضاؤها بتقديم الهدايا والضحايا ، جميع المواطنين القوانين التى سنت لها من غير مناقشة ثقتهم بالمشرعين الذين سنوا القوانين ولايعرف تفسير الشرائع الا القلائل من اصحاب العقول الفلسفية

تعميق:-

ومن الجدير بالذكر انه اتبع افلاطون اكثر من مرة ان يطبق آراءه فى الدولة لكنه اخفق فى كل ذلك ، فقد صدمه الواقع وثبت للناس عمق نظريته .

ومن نقاط الضعف فى نظرية افلاطون موقفة من اللذة ، فهو يرى ان الخير المطلق تألف بين المعارف واللذات ، وتختلف اللذة عن الخير حتى فى عرف اللغة واللذة قد تكون شرا وليست خيرا ، وسنلاحظ ان كانط يبعد اللذة عن الاخلاق لانها تنفد .

الاجمهورية افلاطون فانها اقرب الى الخيال منها الى الحقيقة ، والس  
الامتداد منها الى الحرية تقوم على فرض البشر كائنات صماء لا ارادة لهم ولا منافع  
ولا منافع يخضعون لقوانين بلامقاومة ويحترمون قيود التي قيد بها الملكية والزواج  
والعاطفة الابدية وكلها غرائز طبيعية لا تقهر .

اخطأ افلاطون فهم طبيعة المرأة وحقيقة وظيفتها في المجتمع واخطأ فهم  
طبيعة الزواج انه جملة من تعا خاضعا لاختيار الحاكم كان بنى الانسان عجسوات ،  
وظن الروابط العائلية مدعاة للثائرة ، وهي اقوى عامل على اشعار الانسان بالمحبة  
النهيمة والعطف الصادق ، وفي سبيل استبقاء مدينة صغيرة يسهل تدبيرها لم  
يتورع عن القول باعدام الاطفال الزائدين عن الحاجة والضعفاء والمرضى ، كان ليس لهم  
انفس يجب احترامها ، وكأنه لم يقل ان النفس اشرف ما في الجسم بدرجة طائفة  
فيجب ان يحسب لها حساب قبل القوة البدنية والنفع المادي .

ومن جهة اخرى فان " وجود النفس البارز في مذاهب القدماء تجعلها من  
الناحية العملية عاجزة فيما يقول كولورود عن اعادة نظرية في القانون الاخلاقي  
المطلق ، مذاهب اقيمت من اجل الدول اكثر مما اقيمت لصالح البشرية والاصدق  
وليس للاعداء ، ولم تسلم من هذه النقائص كبرى المذاهب القديمة ، غافلاطون مع س  
نزعته حرم استرقاق اليونان وابعاح في الحرب تدبير الاعاجم وتخريب بيوتهم  
وارسلو يبيع رقي الاعاجم ويحرم استرقاق اليونان ، ويرفض المساواة بين الناس ويخص  
الافلية باحسن الاشياء ويطلب الاكرمية بالقناعة ولا يشير في مذهبه بكلمة الس  
حب البشرية .



## ٢ - المذهب الاخلاقي عند ارسطو (٣٨٤ - ٣٢٢ ق م.)

عرف في كتب الفلسفة ان (ارسطو) هو اعظم تلاميذ افلاطون ومنافسه الفذ على مرش الفلسفة حتى قيل عنه بأنه اكبر عقل ظم، في اليونان ولقب (بالعلم الاول) .

ولد ارسطو عام (٣٨٤ م) في اسطاغيره وهي مدينة مقدونية تقع في شمال اثينا، وكان والده صديقا وطيبا للملك (مينتاس) ملك مقدونيا وجد الاسكندر الاكبر وقد توفي والده وهو صغير فكله رقام على تربيته وتعليمه رجل يدعى (بروكسينوس) ومارس في بداية حياته صناعة الطب طلبا للعيش.

قدم الى اثينا في سن الثامنة عشرة وكانت اثينا في عصر ازدهارها الفلسفي وكان شيخها اذ ذاك افلاطون فالتحق به واقام عشرين عاما تلميذا مجدا في الاكاديمية وبعد ان خلافا بدا بين افلاطون وارسطو في اواخر ايام افلاطون فاحزله ارسطو استاذة فكان ذلك سببا لاعدائه للطعن فيه والتيل منه .

بعد وفاة افلاطون طلب الملك (فليب) الى ارسطو ان يعود الى مقدونيا ليكون معلما لابنه الاسكندر الذي اصبح فيكما بعد (الاسكندر الاكبر) وظل ارسطو يعلم الاسكندر سبع سنوات، ومن ثم حطت به الرجال في اثينا مرة اخرى فأنشأ مدرسته في ملعب رياضي ولذلك سميت (الليسيون) ، وكان يحاضر وهو يمشي خلال الاروقة المحيطة بمعبد (ابولون) فيتشبع بالهواء الطلق واشعة الشمس في الشتاء، ولذلك سمي طلبته بالمشائيين .

الحزب السعادي لمقدونيا على الحكم في اثينا ولاسياب سياسية اتهم بالالحاد فحسب القتل ففقد المدينة معللا بقراره بأنه يدلك لاييس، للاثنيين فرصة للاجرام ضد الفلسفة ولم يمهله القدر فمات بعد عام من قراره اي عام ٣٢٢ ق م .

ناقضت فلسفة ارسطو استاذة في كل ضرب من ضروب الباحت والسبب يعود الى ان فلسفة افلاطون مبناها التصورات، ومبادئها الافكار والتأملات فهو فيلسوف عقل خيالي

بحث ، وبما لذلك اهتمت اكاديميته فوق كل شيء بالرياضيات والفلسفة السياسية  
التأملية . اما فلسفة ارسطو فأساسها المشاهدات والمحسوسات ، وقواعدها  
التجارب والمقارنات ، فهو فيلسوف حسي ، ولذا اهتمت مدرسته أكثر  
بتدريس علم الاحياء والعلم الطبيعي .

ويعتبر ارسطو من مذهب الاخلاق حقيقة وكتابة ( الاخلاق النسي  
نيقوماخوس ) ذو اهمية كبيرة .

### الفضيلة :-

تختلف نظرة ارسطو عن سابقيه للفضيلة ، فنظريته اعم ، اذ يقرر ان  
كل فضيلة هي بالنسبة للشيء الذي هي فضيلته ما يتم حمن الاستعداد لها  
ويؤكد تنفيذها التام للعمل الخاص بها . وعلى هذا نستطيع ان نقول ان  
للعين فضيلة وفضيلتها ان توفى وظيفتها كما ينبغي ووظيفتها الرؤية  
والحسان له فضيلة وفضيلته ان يكون سريع العدو ، وان يحمل فارسه ، وفي عيسى  
ذلك جميع الاشياء . ويصل ارسطو الى ان فضيلة الانسان هي تلك الكيفية الاخلاقية  
التي تجعله رجل خير وصالح .

والفضائل الاخلاقية لابد ان تكون عادات مستمرة ولا فانها لا تسمى فضائل  
اخلاقية ، لان الانسان لا يصبح كريما اذا جاهد مره واحده في حياته يرى ارسطو ان  
الفضائل الخلقية تأتي بالتربية والتعود ومن اجل ذلك وجب على المشرووع ان يروض  
مواطنيه على تعود العادات الطيبة ولا تصبح الفضيلة فضيلة حتى تصدر عن صاحبها  
في يسر وسهولة ويوجد في مزاوتها لذة ، وعلى العكس من ذلك الذي يجد صعوبة  
وشقة وهنا في مباشرة الفضيلة يدل على عدم استعداد له .

وبعد ذلك اخذ ارسطو في بيان قاعدته الفضائل الاخلاقية فيقول  
عند ما نتحدث عن امر او عمل متفن ونريد ان نمدحه نقول : لا ينقص منه شيء ولا نريد  
عليه شيء فكاننا نقول ان الافراط والتفريط يفسدان الكمال ، والوسط هو الحق

والفضائل الاخلاقية في الاعمال والانفعالات ، وسطين افراط يجب تحاسيه وتفريط  
يجب اتقاؤه ، والوسط هو الجدير بالثناء ، اذن فشرطا الفضيلة لا افراط ولا تقريط .

فمثلا فضيلة الشجاعة وسط بين التهور والجبن وفضيلة العزّة وسط بين الغرور  
والخسة وفضيلة الحلم وسط بين الشراسة والضعف .

كما انه لا يرى في الزهد فضيلة ، لان الانسان ليس عاقلا فحسب ، بل  
مركب من عقل وحس ، فالعمل على ابادتها اضرار بالطبيعة .

### السعادة او الخير الاعلى :-

يقرر ارسطوان السعادة بلا معارضة هي من اكبر الخيرات (الخير الاعلى)  
والسعادة شئ نهائي كامل مكف بنفسه ما دام انه غاية جميع الاعمال الممكنة  
للانسان .

ويرى ان الناس اتفقوا على ان السعادة هي الخير الاعلى ، ولكن اختلفت  
نصرااتهم حولها فيرى البعض انها تكن في الحياة الحيوانية ، وهذا راي العبيد وهو  
واه وضميف ، وسيل فريق آخر الى ان السعادة تكون في المال ، ولكن المال لا يطلب  
لذاته وانما ليحقق به المرء اغراضا اخرى ، ترى ما هو للخير الاعلى ؟

يقسم ارسطو والخيرات الى ثلاثة انواع : خيرات خارجية كالثروة والجاه ، وخيسرات  
البدن وجماعها اللذة ، وما لاشك فيه ان خيرات البدن والخارجية لا تطلب لذاتها  
وكما هو معلوم فان الخير الاعلى هو ما يطلب لذاته لاشئ آخر ولم يبق الا ان نطلب  
النفوس ، وهي حياة التأمل والتفكر وتكون باشراف جزء نبي وهي العقل ، والتسنى  
يقول عنها ارسطو : هي في نظر فائلك التي نسميها على الاخص وعلى الافضل خيسرات  
فيقرر ان هذه الخيرات هي التي تبتغي لنفسها لاشئ آخر ومن ثم نعطينا هذه  
الحياة السعادة الكاملة التي تتجاوز عادة طبيعة الانسان الخاصة والتي تجعلنا  
قريبين من الالهة .

ولا يستبعد ارسطو الخيرات الخارجية والبدنية بل يؤكد اهميتها في اتمام

السعادة ، فمن غير السهل ان ياتى الانسان بالقضائل اذا كان مجردا من كل شئ ، فالاصداق ، والثروة والتفوذ السياسى آلات لاغنى عنها كما ان هناك اشياء يكون الحرمان منها مقدا لسعادة الناس الذين تموزهم تلك الاشياء : كحرف المولد ، والجسمال فاننا لا نستطيع ان نقول عن انسان انه سعيد متى كان من الخلقة على تشبه كريمه

### السياسة والاخلاص:-

الانسان فى رأى المعلم الاول مدنى بالطبع لم يخلق ليعيش وحده .

والباحث وراء انشاء الدولة هو ان الانسان لا يستغنى بنفسه عن الآخرين وظايفه الدولة هى اسعاد المواطنين ومن وظائف الدولة التعليم فيجب ان تعممه وتوجهه والتعليم يقتصر على اولاد المواطنين الاحرار ويحرم منه الارقساء .

ويراعى حرية الفرد ، ويعترف باهمية الاسرة والملكية ويعتبرها امرين طبيعيين لا بد منها ، ويرى ان الطبيعة اوجدت شعوبا قليلي الذكاء ، اقوياء البنية واوئك هم العبيد ويرفع الشعب اليونانى الى مقام السيد من سائر الشعوب .

### تعقيب:-

يستطيع ان نقول اجمالا ان من المحتمل الا يكون هناك ( اى عند اليونان ) بحث متقن اتقان البحث الذى وضعه ارسطو عن علم الاخلاق ، وهو يتضمن تفكيكا سليما دقيقا ، ومع ذلك فانه يترك فى نفس القارى اثرا قويا جدا لسعمل ناقص مشقت .

وما انتقدت به نظرية ارسطو فى الفضيلة انها وسط بين ذيلتين لاننا نجد صعوبة فى التحدث عن الوسط فى الاشياء التى هى شر بذاتها كالنفس والسرقة . . . الخ . ولا يمكن تان نتحدث فيها عن وسط بالنسبة اليها كذلك الحال بالنسبة الى الاشياء التى هى خير بذاتها كالصدق والافراط والتفريط وكلاهما عند ذيله لا يكون لهما وسط تتمثل فيه الفضيلة الا عندما يكونان ضددين فان كان تقضين امتنع الوسط كما هو معروف فى المنطق وقد انكر كانط وقد انكر كانط نظرية الوسط عند ارسطو كما انه كان

يرى ان الفعل لا يكون اخلاقيا الا اذا اصطحب بقصر جميع الميول الطبيعية بعكس  
ارسطو واهم نقطة خلاف بين ارسطو وكانو هي تصويرها للعلاقة بين النظرية  
والتطبيق فارسطو يرى ان النظرية تتربى على التطبيق وحيثا يمكنها ان تختص امام  
التطبيق اما كانت فيرى ان النظرية هي التي تنظم وتتحكم في التطبيق، ويجب  
بالاى ان تدفع بصرف النظر عن التطبيق، صحيح ان الاخلاق وضعت لتطبيق على  
الانسان، ولكن يجب تأسيسها اولا قبل تطبيقها.

واري ان ارسطو لم يكن محقا حين جعل الفضيلة عامة، وقياسا على نظريته  
بقول من حمار قوى يستطيع حمل بضائع انه حمار ذو فضيلة؟ ونقول عن الحية ذات  
السم القاتل انها تشفى بالفضيلة؟ الا ترى اننا لاننسب الفضيلة الى عمل انسان لانه  
خبر منه من غير ارادة كحسرة النائم اذ اتى انقاذ رجل من خطر محقق، فهكذا  
العسل لم يتحقق فيه شرطا الفضيلة وهما المعرفة والارادة، لذلك فان الفضيلة  
تخص بالانسان العاقل دون غيره.



## ٥ - المذهب الاخلاقي عند ابيقور (٣٤٢ - ٢٧٠ ق.م)

ابيقر فيلسوف يوناني ، ولد في جزيرة ساموس إحدى جزر الارخبيل الاغريقي من عائلة عريقة ، وبعد ان طاف في الهللا واشتقر في (اثينا) مشى الفلاسفة واكتسبته حيث انتسب عام (٣٠٦ ق.م) مدرسة في حديقة داره ، واخذ يعلم فيها مذهباً فكان مؤسساً لابيقرية ، وقد ظل يدرس فيها الى ان مات .

واذا نظرنا الى حياة ابيقور وسيرته نجد انها لا تتفق مع الفكرة التي تكونت فيما بعد عن الابيقرية وامرانها بالابحائية ، فقد كان زاهداً في حياته يكفي غالباً بالمال والزاد والقليل ، واذا اراد التوسع على نفسه طلب من احد تلاميذه ان يبعث له قطعة من الجبن وكان يقول دائماً القليل الضروري يجب ان يكون لسعادة الحكيم بقليل من خبز الشعير والماء يمكن ان يكون المرء سعيداً .

كان محبوباً من تلاميذه بل لسعل اساتذا قبله لم يظفر بمثل حب تلامذته له مرض بالحصوة مقاس منها آلاما تذهب بصبر احد الرجال احتمالاً له لكنه احتلمها بصبر نادر وشجاعة فائقة تالي ان حانت منيته .

### المنفعة والسعادة :

غاية الفلسفة عند ابيقور هي طلب السعادة والنجاة من الالم ولذلك لم يشتمل المنطق والطبيعة الا بالقدر الذي رتاه ضرورياً لاقامة مذهب في الاخلاق .

يرى ان السبيل التي يجب ان يسلكه المرء هي السبيل الملائم للطبيعة وهذه السبيل عند ابيقور هي ان كل حيوان يرغب في اللذة كخير اسمي وبغير من الالم كلما امك ذلك لانه شر محض ، وهذا قانون عام للكائنات الحية الحساسة جميعها ولكن اتضح له ان بعض اللذات تعقبها آلام ، وان بعض الآلام ، شرطاً للحصول على لذات فاضلا فابيقر ميذا اخر يهوان الانسان قد وهب العقل فلما يد ان يستخدمه في طلب اللذة والمفاضلة بين اللذات ومن هنا بين ابيقر الاصول الاربعة لتعاليمه الاخلاقية

وهي :-

- ١ - طلب الذات التي لا يعقبها ألم .
- ٢ - فز من الألم الذي لا يجلب به لذة .
- ٣ - ارض اللذة التي تحرك من لذة اكبر منها ، او تكون عاقبتها ألما اكبر منها .
- ٤ - اقبل الألم الذي ينجيك من ألم اكبر ، او الذي يجلب لك لذة اعظم .

ومن أجل كذا دعا الى الحياة المعيدة ، والاستبعاد رغبة شخصية اول لذة فردية ، واجب عليه ان يسيطر على شهواته ، ويتحكم في اهوائه ، وامن يحتل الألم مسن أجل لذة يتوقعها من وراء احتمالة .

ويترك ايقرر بين نوعين من اللذات : لذة هادئة دائمة وهي لذة السكون والطمانينة ، ولذة حادة سريعة ذائلة وهي لذة الحركة .

اما اللذة الاولى : فهي الخلو من كل ألم وقلق واضطراب يال ، ويعد ايقرر ان عدم الألم ليس مجرد تمتع فحسب وانما هو تمتع ببلغ القيمة ، فهذه اللذة التي تجعلنا سعداء لاننا نتمتع بجسم خال من الألم ونفس هادئة ليس هناك ما يقلقها او يعكر صفوها . وهذه هي اللذة العقلية .

اما اللذة الثانية : فهي التي تستحثها فينا نوازع الجسم الذي تتطلب دائما الارضا . مثل لذة الاكل والشرب والتناسل واللذائذ الروحية والعقلية التي يكثر من لذائذ الجسم لان لذائذ الجسم وقته وآتية ينعم بها الانسان في ساعة ارضاء لرغبة الجسم اما اللذائذ الروحية والعقلية فينعم بها الانسان في الحاضر والمستقبل والحكيم يستطيع ان يكون سعيدا في حالة غناء جسمه لان راحة النفس وطمانينة العقل فسوق كل لذة بدنية .

اذن فغاية الحياة السعادة ، وهي الحصول على اللذة . ويعتبر العمل فاضلا اذا ارضنا اليها ، وتبعها لذلك تكون الفضيلة ملكة اختيار الاعمال التي تنتج اللذات اذن فالعقيلة لا تكسب لنفسها بل لما تحصل منها على السعادة .



نفضيلة العفة مثلا لاتسند قيمتها من تطهيرها للروح بل لانها تحقق لنا لذات  
ادم من غيرها والعذالة لاتعتبر خيرا من ذاتها لان العذالة الطبيعية هي مجرد  
تماهد لانفاؤ الاذى المتبادل والصدقة من الفضائل لانها تعود علينا بمنافع  
متبادلة فجميع القوانين التي تجلب لنا منافع لها قد سيئها فاذا انتفت منها المنفعة  
المنفعة تصبح في الوقت نفسه غير محترمة.

### السبيل لتحقيق السعادة :-

قلنا ان السعادة الحقيقية عند ابيقور تكون في «دخول من الالم وفي هدوء النفس  
وطأ أيتها» والذي يصل الى هذه الدرجة هو الحكيم ، ولكن كيف نصل الى هذا  
الحل الاخلاقي ؟ يجب ابيقور انه يجب ان نعرف ما نطلبه منا الطبيعة الانسانية  
فيرى ان هناك رغبات متنوعة وكل منها حكم خاص :

(١) الرغبات الطبيعية الضرورية: فيجب تحقيقها والا تعرض الانسان للموت والعرض ،  
ومثال هذه الرغبات الاكل والشرب والنوم وهذه الرغبات سهلة الارضا قليلة  
العدد يسيرة المطلب ويكفي لارضائها قطعة خبز وكوب ماء وقطعة خشب مبسطة  
لنوم عليها .

(٢) الرغبات الطبيعية وغير الضرورية وهذه الرغبات ليست ضرورية لضمان الحياة  
الانسانية كالرغبة في الزواج والانجاب... الخ فان خطر هذه الرغبات عظيمة  
واذا تمرد بها الانسان يصبح خاضعا لها وكلما كثرت هذه الرغبات ازداد ،  
خضوعه لها ، وخرج زمام الامر من يده ، ولذلك كان احكم الناس هو الذي  
يزهد في صفات الرغبات .

(٣) الرغبات التي ليست طبيعية وليست ضرورية: مثل الرغبة في الغنى والسلطة والجاه  
فهذه من السفاراضاؤها ، لانها كثيرة لا تحصى ، ومتعطشه لا تروى وتطلب  
متاعب لاتكاد تنتهى ، والحكم يجب الا يأبه لمثل هذه الرغبات ، بل واجبه ان  
يكفيها وان يفرض لذاتها .

والسعادة ليست المجون وحياة الدعاة ، بل في تنظيم الرغبات واتباع دأئهم

للاعتدال والابتعاد عن الالم حتى لا يكون له عليه سلطان .

والحكيم الابيقورى يهمل الروابط الانسانية عند تبصره فلا يهتم بحب ولا تصبح  
ربا لاسرة لان الزواج والابوة مصدران لهمم وشاغل كثيرة فمن القنينة ان يفر منها  
الحكيم كما انه ينسحب من الصراع السياسى ولا يشارك فيها الا فى ظروف استثنائية  
ينصرف الى الحياة الهادئة الهسيطة محاكاه لراحة الآلهة الايدية بعيدا عن دنيا  
الحاضرة .

ولاحظ ابيقور ان هناك شيئين يعملان على شقاء الانسان : الايمان بان الاله  
تهتم بامر الانسان ، القزع من الموت الذى يتهددنا فى كل آنه . نحاول ابيقور  
ان يبدد دواعى الخوف عند الانسان ليدعم نظريته الاخلاقية الداعية الى طمأنينة  
النفس .

فلا يرى داعيا للخوف من الالهة لانها مشغولة بانفسها عن امور البشر ، فسماعها  
تتعرض الا تشغل نفسها بحكم العالم ، وان كانت تظهر لاشخاص من آن لآخر ، وليس  
هناك ما يدل على انها تهتم بعقاب الائم وثابة الصالح . ودليل ابيقور على اهمال  
الالهة للكون ان (جوبيتر) يرسل الصواعق على مميدة ، وكان الاولى ان يصعق  
ابيقور الذى لا يعترف بسلطته وفسر نظام الكون الطبيعى بطريقة آلهة ميكانيكية خاصة  
دون تدخل الالهة .

اما الخوف من الموت فمبب تصورنا اننا بلا قوة ، ولكنه يرى ان الموت لا يعيننا  
مادنا موجودين ، لان الموت لم يحدث ، وحين يحدث لا تكون موجودين .

هذه هى الافكار الرئيسية فى المذهب الابيقورى ولاحظ انه عندما انتقلت  
الفلسفة الى الدولة الرومانية نسبت الى الابيقورية تعاليم اخرى فلم تجد لها الا اتباعا  
تستروا وراء اسمها ليخفوا رذائلهم وشهواتهم التى يزعجون الخير فى ارضائهم .

تعميق :-

ان نقاط الضعف فى المذهب الابيقورى كثيرة فيها ايمانهم بتعدد الالهة

وهذا ما يأباه العقل والفطرة السليمة وهو ظاهر الفساد انه ان تخصص كل اله بناحية من نواحي الحياة تؤدي الى فساد الكون ( لو كان فيها آلهة الا الله لفسدنا ) وقال تعالى ( ما اتخذ الله من ولد وما كان معه من اله انه لذهب كل اله بما خلق ولهم بعضهم على بعض سبحانه الله ما يصفون )

وحاول ابيقور ازالة الخوف من الموت بطريقة سفسطائية حيث يرى عدم ملاقاته الموت وذلك لغناء الروح ، الا ان الادلة العقلية والفلسفية كلها تذهب الى بقاء الروح بهعد فناً الجسد .

اما الخوف من الموت الذي يريد الابيقوري التخلص منه من اجل ان يبقى الحكيم بمنزل عن الاضطراب فهو ليس خوفاً سليماً ، بل هو خوف ايجابي حافز على العمل الاخلاقي الا ترى المؤمن يحاول جاهدا ان يتعد هعن الرزائل خوفاً من ملاقاته تلك اللحظة ؟

وجعل ابيقور اللذة مقياساً لاحكامنا الخلقية هذا البدا خاطئ ، لان الانسان كثيراً ما يعزف عن اللذة ، ويقبل على اعمال تجلب له المآ كالتضحية ، ثم ان الله لا تطلب لذاتها وانما لغاية اسمى منها وانبله وقد انتقد كانتط بشدة جعل اللذة مقياساً لاحكامنا الخلقية لانها تختلف من شخص الى اخر اى انها تختلف الى جعلها قانوناً كلياً ثم ان اللذة حسية والاخلاق معنوية لذلك لا يمكن جعل اللذة مقياساً للاخلاق .

وحاليم ابيقور مليئة بالمفارقات والتناقضات فهو يؤمن بوجود آلهة ونكسر انبها - مع ما في اعتقاده من ضلال وفساد - ويؤمن بمذهب اللذة ويدعو الى حياة التقشف ، ويؤمن بالفضيلة ولكنه لا يرى لها اية قيمة في ذاتها ، والصداقة عنده لا يقسم الا على الصفة المتبادلة ومع ذلك فانه يقول لنا لن الحكيم قد يضحي بحياته فسمى بطروف ما من اجل صديقه .

ويدعو المذهب الابيقوري الى التمثل بالحكيم والحكم انسان زاهد يهمل الروابط الانسانية يهتم بحب ولا تصبح ربا لاسرة بعيد عن الصراعات السياسية ولا يشارك الا في ذروب استثنائية ينعم بالهدوء والسكون بعيداً عن الالم والمنغصات : اليس من المستحيل ان تقام حضارة او تبنى مدينة على اساس فلسفة هذا مثلها الاعلى ؟



## ٥ - المذهب الابلاطوني عند الرواقين

الرواقين هم اتباع زينون ، الفيلسوف اليوناني الذي كان معاصرا لابيقور  
ومعارضه في تعاليمه .

ولد زينون سنة ٣٤٢ ق.م في مدينة ( ستيبيون ) من اعمال قبرص  
وكانت تغلب على اهل هذه المدينة النزعة الدينية ونشأ وترعرع في اسرة تعمل بالتجارة  
ومارس زينون التجارة في مطلع شبابه الا انه فقد كل ثروته لكثرة ما لية حلت به فذهب  
( الى اثينا وتعلم على الكلبين ) - الكلبين مدرسة انتحاني وسيت كذالك نسبة الى  
المكان الذي كانت تعلم فيه ( كلب ) وتقوم تعاليمها على احتقار المواقف الاجتماعية  
والزهد في اللذات والقول بان الفضيلة هي الخير الوحيد وقد يطلق على كل متفكر  
للمبادئ المقررة وكان الكلبيون غلاطا في تفكيرهم وسلوكهم - كما درس ( الفلاسفة  
الميقارية ) وفلاسفة سقراط فجمع لديه معارف شتى من المذاهب فاخذ فيها ما رآه  
صعبا وطبيعا بطايعه الخاص فخرجت للناس فلسفة جديدة وانما مدرسته سبقت  
٣٠٠ ق.م وعرفت هذه المدرسة بالرواقية لان مؤسسها كان يعطي دروسه في بعض  
اروقة اثينا المزخرفة بالنقوش والرسوم .

وقيل الخوض في نظرية الرواقين في الاخلاق نرى من الضروري ان نهيده  
لذلك بالبحث عن فلسفتهم في الطبيعة لما رلها من اتصال - الى حد ما - بالاخلاق

وتتلخص فكرتهم في ان الله والعالم شيء واحد فالعالم هو المادة والطبيعة  
والانسان جزء منه والله هو القوة التي تجعل فيه الحركة والنظام فليس هناك شيء  
الحقيقة الا كائن واحد تصدر عنه الاشياء وتعبد اليه وهذا العنصر الفاعل هو  
( نار عاقلة تهيئ في اعمالها بحكمة ) انها روح تبعث الحياء ، الا انها غير منفصلة  
عن الاشياء التي تبعث فيها الحياء وهذه النظرية التي تقر وحدة الوجود وتتبع  
كل الانساق مع نظرية الرواقين في الخير الانساني .

### الفضيلة :-

تتلخص نظرية الرواقين في ان الانسان مكون من - زان الجسم والروح وبعد الموت

ينحول الجسم الى مادة والروح الى النار ذات العناية القاطنة.

والقانون الاخلاقي الذي يجب ان يتبع هو (عن وفق الطبيعة) والطبيعة محكومة بقانون عام لا يخرج عن سلطانه شئ والاستثناء فيه والانسان جزء من الطبيعة فلا يشد ولا بد ان يكون عمل الانسان تابعا لاهم جزء في طبيعته وهو العقل فالفضيلة ايفاظ العقل فينا واخضاع الجسم وشهواته وغرائزه له واحتقار اللذات والمنفع الجسمية.

وتدعو الرواقية الى زهد غير محبوس وزهد عا يؤدي الى خلل في المستوى وتنهن بصاحبه الى نبذ الحياه كليه كما فعل ذلك في سسها زيقون حيث مات سنة ٢٧٠ ق م منتصرا.

والفضيلة في جوهرها معرفة والرزيلة جهل ولكن الرواقيين يؤكدون ان الجهل اختياري بمعنى ان الناس يمكنهم اتقاء الخطا الذي يعتبر جوهر الرزيلة لسو آثروا استعمال عقولهم ولا تستمد الفضيلة قبيتها من الغايات التي يراود تعقيها ولكنا هي الغاية تشتهى لذاتها.

### السعادة او الخير المطلق:-

السعادة تأتي تبعا للفضيلة وليست السعادة في طلب لذه ولا في تحاشي الم بل السعادة هي الخير المطلق ولكن ما هو هذا الخير المطلق ؟

انه تخلص من الاضطراب والعيش في هدوء وطمانينه - ويطلقون على هذه الحالة كلمة يونانية وهي (اتاركسيا) - ولكن ما اسباب هذا الاضطراب وكيف تتخلص منه ؟

هناك امران يمثان على الاضطراب:-

- اولهما : الشعور بنقص ما فينا نعتبر انه بالنسبة لنا من تالضرر والتبسل.
- ثانيهما : تشبع النفس برغبات في امر لا يندر لها التحقيق.

تحصل السعادة بإزالة هذين الباحثين .

اما الاول : فيمكنه التخلص منه اذا ما المانع ان يكون الانسان شريفاً والطريق ليس بصعب ، فالانسان يملك بصيره تهديه الى ما ينسجم مع شرفه ، وليس على الانسان الا ان يستعمل بعض الوسائل ليكون اكثر استبصارا وحذقا .

فهذا اخوك غير عادل معك . ابحث عن علاقتك الطبيعية به . لا تفكر فيما يفعله بك وانما خذ به على انك قد غذيتا من ثدي واحد ، وفكر فيما يجب عليك نحوه ، وبالطريقة نفسها تعرف ما ينبغي عليك نحو جارك ومواطنيك . . الخ . كذلك يزول السبب الاول .

اما السبب الثاني فليست الاشياء هي التي تسبب لنا الاضطراب ، ولكن تصورنا وآراءنا عنها هي التي تبعث الاضطراب ، فمثلا الموت نراه مخيفا لاننا نراه شرا اما اذا نظرنا اليه على انه يبعث السرور او ان الحياء والموت شيان ، فلن نصير للموت اهتماما .

فاننا قدر الانسان الامور التي لاتخضع لارادته وزنها بميزان الخير والشر واصابة الاضطراب لانه يرغب في الخير ويخشى الشر ، اما اذا استوى عند وجوده ما لا يخضع لارادته زعمه ، فانه بلا ريب لن يشعر بضيق ولا اضطراب .

فمثلا اذا حلت كارثة بشرتك ، فاننا احببت وجود الثروة خيرا وعدمها شرا فذهب من الضيق والاضطراب ، اما اذا استوى عندك وجودها وعدمها فقد هبطت بنا الى عن التائب .

ولا يمكن تال الحصول عليه ، ولا يخضع لارادتنا ، يجب ان يستوى لدينا التملكه وعدمه ، مثل الجمال والثروة والمجد . . . . . فصفة الخير والشر تتغير في الامر التي لاتخضع لارادتنا ، وهاتان الصفتان لاتطلقان الا على ما يخضع لارادتنا ، كغباتنا وآراءنا ومواقفنا .

وتتأثر به الرأية نزعها الانسانية ، فالتاس جميعا من اسرة واجده فلا فارق

اجتماعية بين الطبقات وما العبيد الا اخوان لنا ، ما دمنا ننتمى الى اصل واحد ونخضع لقانون واحد ، ونسير جميعا لنفاية واحدة ، فيجب ان يعامل انسان معاملة حسنة لا استثناء في ذلك ، وان كانوا عبيدا فالأقارب اقضت ان يكونوا اقرب لنا منّا .

### الحكيم الرواقى :-

المثل الأعلى للاخلاق عند الرواقيين هو الحكيم ، وهم يشهدون بحكمهم لما يستتبع به من مزايا وصفات ، فالحكيم مدبر وحده المنفرد بالغنى والجمال والعزّة والسعادة الكاملة ، وهو يتلك كل الفضائل لذلك فهو يهمل الآلهة .

وهو لا يرغب قط فيما هو طوع لا رادته ، والطامع الاخرى التى تثير آمال الناس وتهتز نفوسهم غبطة او حزنا ، لا اثر لها عند الحكيم ، لانه لا يستطيع ان يحكم عليها بانها خيرا او شرا ، والحكيم عرضة للآلام كغيره من الناس الا ان امنى الالام لا يعكس صفوة نفسه السائرة لمنطق العقل ، فالحكيم لا يعبأ بالالام ولا بالاحداث العارضة ولا حتى بالموت ولو سقطت السماء على راسه فسجن تحت ركامها فانه لا يضطرب ولا ينام قلبه ضعفا او خيرا ، يسعد الحكيم وهو على آله التعذيب ، والمصائب والمرضى والموت لا تحول دون تمتعه بالسعادة .

مع هذا افلا يجوز ان نعتبر الحكيم كائنا مجردا من كل انفعال واعمال بل الحكيم يشمر يستثمر الالام ولكن لا يكثر بها .

وقد ينتحر الحكيم مع انه مناقص لفضيلة الشجاعة وعدم الاكثار بالمصائب والالام عندهم ويقولون في هذا : هناك دلائل طبيعية تشهد ان الموت افضل من الحياة ، ففي حالات الكوارث التى لا تطاق والتبر والامراض المستعصية له ان يتجسر ليحتفظ بحريته ونعم بفضيلته .

### تعقيب :-

بعد هذا السرد الموجز للمذهب الرواقى نقول : بالاضافة الى صفة الزهد غير



المحمود الذى يتصف به هذا المذهب فهو يستحيل تطبيقه ايضا ، قال الحكيم  
الرواقى ليس الا نسيجا من خيال الفلاسفة الرواقيين لا وجود له على ارض الواقع  
وهو شبه ما يكون به (سوبرمان ) الشخصية التى يتخيلها (نيتشة) عن  
الرجل القوى الذى سيظهر فى جبال الالبس.

" بيد ان متأخرى الرواقية على الاقل قد فطنوا الى ان مثل هذا الحكيم  
الذى لا يهيج ولا يتفعل يتمذر وجوده بين البشره وقد الحوا الى ان العصر  
القديمة ربما عرفت بطلا او بطلين من ابطال الاخلاق الذين حققوا المثل الاعلى " .

وقد جعل الرواقيون الاخلاق عسيرة المنال بسبب التزمت الزائد فحكيمهم  
يسعد وهو على آله التعذيب والمصائب والاهوال والموت والعار كل ذلك لا يحصل  
دون تمتعه بالسعادة ؟

وبذلك نرى استحالة تطبيق هذا المذهب على اية فئة من المجتمع  
لناتافته القطرة الانسانية ، ومناقضته لميول الانسان المختلفة ، كما لا يمكن ان يقوم  
على هذا المذهب مدينة ولا حضارة .

وقد ارتدت الرواقية الى رلى سقراط فى التوحيد بين الفضيلة والمعرفة ، وقد  
بهنا فيما سبق عند الحديث عن مذهب سقراط ضعف ذلك .

ثم ان هذا المذهب ملئ بالتناقض بين البادى والتناجى ، فشلا قالوا  
ان الكون يخضع لقوا بين جبرية صارمة ، ومع ذلك ردوا اقرارا الشر الى اختيار  
الانسان ، كما ان تحملا الحكيم للآلام والمصائب تنافى قولهم بالانتحار ومن التأخذ  
ايضا انهم استخفوا بالمشاعر النبيلة التى تشير تقدير الناس مثل التعاطف والوجدانى  
بل استخفوا بالحب كما طفة .

وزن اكبر خطأ فى الفكر الرواقى قولهم بوحده الوجود ، وهذا القول يناقض  
سبادى العقل والقطرة السلبية ، فكيف يكون الشئ خالقا ومخلوقا فى آن واحد .

وهكذا لاحظنا ان الصفة البارزة التى تجمع بين نظرية سقراط وافلاطون

وأرسطو، وأبيقور والرواقيين، هي أنها عقلية، وهي تحدثنا عن الفضيلة والسعادة، إن تفصيلاتها وتحديد أعيانها يختلف من مدرسة إلى أخرى.

وأتصف أكثر هذه المذاهب الأخلاقية بأنها أقيمت من أجل الدولة أكثر مما أقيمت لصالح البشر، وللصدق، وليس للعدالة، فافلاطون مثلاً يحرم استرقاق اليونان فسمى حين يسمع في الحرب تدمير الأعاجم، وأرسطو يبيع رق الأعاجم ويحرم استرقاق اليونان ويقر المساواة بين الناس إلى آخر ما هنا لك من نزعات عنصرية وكذلك وجهه النقض فيها بارز، ورائنا أن المذهب الرواقى اتصف بصفة إنسانية ودعا إلى المساواة بين الناس، إلا أنه من المستحيل أن تطبق هذه الأخلاقية على أية فئة من الناس.

سادت العقلية الرومانية بعد العقلية اليونانية في سائر حضارة العصور الوسطى  
 المتوسطة فقد كان الدور الذي لعبه اليونان دوراً عملياً أكثر منه عقلانياً فقد  
 بالتعليم والتشريعات التي تكلل شخصياتهم من حيث العقيدة والعدالة في اتحاد  
 بين ظهور شهرهم الشهيرة، ثم برز في روما في ذروة الفلسفة والعدل حول  
 المسائل المتنازعية ولم يحاولوا معرفة كنه عالم العقل بل اهتموا بوضع الأسس  
 والقواعد العملية لتنظيم الدولة وتقديم حقوق المواطن ودعاها وقد أدرك  
 على عدم تقسيم الفلسفة في هذه الكثرة التاريخية عند صدمته بعد انهيار  
 الرومان على أشتا وذلك في سنة ١٠٦٦ م. ثم أمر من حينها على هذه المدينة  
 بخرابة عالية كثيرة لما قام فيها من أعمال السلب والنهب فأرسل إلى شيوخه  
 وفداً إلى روما لطلب تقنين هذا الحكم وكما مكوناً من ثلاثة من الفلسفة  
 لهم لاكريسيوس وداكريسيوس وداكريسيوس صاحب المصاحف المشهور  
 وداكريسيوس هؤلاء من جهة وجودهم في روما سيطروا على فلسفة المتأخرين  
 بدروا بها الحقول الشباب الذين كان متعطشاً لمثل هذا النوع من المعرفة  
 وخاض "داكريسيوس" على بحضوره بلاغته التي تطلعت لتلاسم المزاج الروماني  
 فاجتمعوا بالهوا. ووصفهم "بلاتاركس" في تاريخ الرومان هذه الكثرة بقوله  
 لقد تأمل الناس في يوناني كلهم فترى المعرفة من العقل وبنائها  
 وأدرك في نفوسهم الشاهج إلى العلم فتدعوا جميع شيوخهم  
 وعلقوا سائر الفلسفة ولكن بملاتون "المشيخ الروماني  
 قد ساد. أدرك على تلك الروح الفلسفة في روما وخاف

على شباب روما أن هوكرس جهودهم وحماسة لملك الشئون العقابية أن يشهدوا بتفضيل  
المجد العلم وصناعة الكلام على السجد الحرس وصناعة السيف فذهب إلى السيناتور  
( مجلس الشيوخ ) ولا مر على ترك هؤلاء الغزاة اليونانيين دون حسم لسألتهم  
وطلب البت فيما جاءوا من أجله على وجه العريضة حتى يعودوا إلى بلادهم قبل أن  
يفسدوا على الرومان عقليتهم العقلية ، والواقع أن روما لم تستطع أن تبني عظميها  
وتخلد مجدها في التاريخ وانتشارتها العريضة إلا بغضل صراحة الخلق وتقسيمه  
العزبة والنظر إلى الأمور نظرة واقعية بعيدة عن كل خيال وانخضاع حياتهم  
وتصرفاتهم لنظام دقيق في ظل القانون وقد كان نينين يشل هذه العقابية الرومانية  
خير تمثيل بما فيها من واقعية وانجاء على ووطنية مثالية وإذا وصف بأنه قسوى  
الجسم لا يمل العمل قد اكتسبه المواقف صرامة وشراسة وظهرت على جسمه في مواقع  
شديدة آثار الجراح التي أصابته في الحرب وكان يحتفظ حتى بعد أن تقسسد  
أعظم المناصب ببساطته في المعيشة وينتقل بين حقله حيث يزرع بنفسه وبين السيناتور  
حيث يكرس ببلانته لخدمة العدالة والدفاع عن الحقوق ، هذه الواقعية الرومانية  
إذا قورنت بمثالية اليونان ظهر لنا فيها طابع ملهى وهو أنها لم تكن تسمى  
بالتكبر وانطواء النفر على ذاتها لاكتشاف مكنوناتها فلم يحاول الرومان أبدا  
بدافع ذاتى أن يرجع إلى نفسه فيخللها كما يفعل الانسان الذى يتخنع بـ  
العالم المادى عالم أوهم ولم يخطر بباله أن يكون هذا العالم عالم غرور وأخطاء  
بل كل ما رآه أن الانسان يعيش ويجب أن يعيش فى هذا العالم فيجب أن  
ينظر ويهتم بما حوله فى الخارج أما العالم العقلى وعالم الشئ الذى تخيله

أفلاطون هو بالنسبة للرومانى الذى عاش فى ايام مجد الامبراطورية خيال يحصر العقول ولكنه لا يؤدى الى شىء. وقد اصطلحت الفلسفة ذاتها بهذا الطابع اللاتينى الواقعى حين تأقلمت فى روما قنرى (بوزيد نيبوس) يهتم بزيادة الأقاليم المفتوحة لملاحظة عاداتها وطوائعها غير المألوفة ويعجب باتساع نطاق المسد والجزر على سائل الأطلنطى وبالقردة التى تقفز بين صخور جبل طارق، وكان من أثر هذه النظرة الواقعية أنه حينما دخل الشك فى النفوس بعد أن أخذت الامبراطورية تتدهور وحينما مر هذا الشك قيمة الظواهر الخارجية لم يستطع الرومانى الا فى حالات نادرة أن يجد فى نفسه شيئا يستند منه القوة التى تسنده فى محنته واذا كان ماركس اوريليوس قد استطاع أن يتغلب على هذا الشك تأملا به الفلسفية فانه بعد من الحالات النادرة كما أنه لم يشعر بلذة التأمل والحاجة الى اختيار النفس الا حين أطرح جانبا المثل الرومانية القائمة على تسجيد القوة المادية. لقد اقتنع الرومان اذن أن العالم يجب ألا يعرف ل مجرد المعرفة بل يجب أن يعرف ليستخدّم وحين شرح لوكريوس فى احدى قصائده النظرية الكونية لابيقرور لده مواطنوه محزونين بالرغم أنه قصد بها ازالة الخوف الذى يخنق حياة الناس من فكرة الموت هذه الواقعية وهذه النظرة العملية يلتقيان عند هدف أساسى واحد هو الواجب الوطنى فنشاط الانسان الايجابى وتنظيمه الجهود الجمعية يجب أن يؤدى الى شىء واحد هو عظمة روما وسيادتها وقد أصبح الوطن أو المدينة نفسى هذه الحالة محورا لجميع القيم أوهدأ وغاية كل نشاط وفى حياة كل انسان يجب أن تتقدم الواجبات نحو الدولة على أى واجبات أخرى مهما كانت قيمتها فالانسان

يتزوج اذا كان ذلك يخدم الدولة وينجب أطفالا وفق ما تقتضيه مصلحة الدولة كما أنه يعيش للدولة ويطلع في أن يموت من أجلها. وخدمة الدولة هي ما يصفه الانسان نصب عينه حين يزرع الحقل أو حين يكثر أو يتكلم على أنه يجب أن نلاحظ أن فكرة الدولة لم تكن تمنى في نظر الرومان الهيئة الحاكمة بل كانت تعنى المواطنين جميعا ولذلك فقد كان الرومان يتكلم ويستخدم كل قوته الهلانية في القوم للدفاع عن حقوق المواطنين وسهاحة كل من يعمل بل كل من تصدر منه أن نزهه للاضرار بالصالح العام حتى لقد قال بعض المؤلفين أن أفراد الشعب الرومان قد جند كل منهم لنفسه للسهر على مصلحة الجميع وتحقيق مجد المدينة .

النشاط الواقعي كبدأ أو المدينة كهدف لهذا النشاط والنظام والقانون، تحت سيطرة العقل كوسيلة ذلك هو المثال الأعلى الأخلاقي كما صورته العقليّة الرومانية في عصور ازدهارها فاذا كانت فكرة النظام تحتل مركز الصدارة في الصورة الخلقية عند الرومان فمن الواجب علينا تحليل هذه الفكرة إذ قد يميل الى الاحتقاد بأن فكرة النظام كما عرضها العقليّة الرومانية تقترب مما عرفت العقليّة اليونانية من فكرة الانسجام على حين أنها تعتمد عليها في الواقع كل البعد فالانسجام اليوناني يحمل في ذاته قيمة المعظمة ولا يحتاج النشاط الخارجى لظهار تلك القيمة إذ أن الحكيم يستعني عن الانسجام الروحي لارضاء ما ينزع اليه العقل من حب المعرفة الخالصة والرغبة في الوصول الى الحقيقة العليا التي تفرض قوانينها على الكون أما النظام الروماني فانه يعتمد عن هذه المعايير الخاصة بوحدة الكون والكمال والخلود ومعياره الوحيد هو قيمته العملية ومقدار ما يحققه من نجاح في

محيط الحيلة فهو يمثل في حكمة القائد الضئير أو في التهور وموازنة اقتصاد سياسات الدولة لتحقيق الرضا في كل أسرة أو في اعداد دفاع أو اتهام قوى الحجة محبة ، الأطراف لخدمة الصالح العام أو في حكمة المشرع الذي يضع القوانين بما يطابق حاجات الناس ويحقق العدالة في جميع صور<sup>١</sup> وتفاصيلها ومجل القول أن فكرة الانسجام اليوناني ذات جوهر جمالي .

(فكرة الجمال في الأخلاق) نتجت عن جمال الروح وصفاء الضمير وروعة الحقيقة على حين أن فكرة النظام الروماني تهدف الى غايات عملية مباشرة أو اذا شئت فقل ان الانسجام تأمل على حين أن النظام وسيلة لحسن استخدام الطاقة البشرية ونتيجة لهذه الفكرة اتجه رجال الفكر والفلسفة في روما الى الملاحظة بوصف أخلاق الرجال ودوافعهم المختلفة والى تحليل النفوس لا كما يجب أن تكون ولكن كما نرى في محيط الواقع ووسيلة تحقيق النظام على النحو الذي فهمه الرومان أي النظام الخارجي المعلى لا يكون الا باحترام القانون وفي ذلك ما يقصر لنا الزدهار التشريعي الروماني وقوته بل أن أهم ما ندين به الى الحضارة الرومانية هو ما تركوه لنا من تشريع تعدد أساسا لكثير من التشريعات الحديثة ولم يفكر الرومان مطلقا في ارساء تشريعاتهم على دعامة فلسفية أو بيرونية بالرجوع الى مثال فلسفي عام ولم يتمسك مشروعهم قط اذا كان هناك ما يبرر وضع هذا القانون أو ذاك . والواقع أن البحث في مشروعية القانون لا تكون في الغالب الا في عصور الأزمات والانقلابات السياسية وقد ظهر هذا الاتجاه فعلا حينما أخذت عظمة روما في التدهور اما في عصور القوة والازدهار فقد كان يكفي للقانون أن يؤدي سمته التي شرع من أجلها بخفض

النظر من أساسه الخلقى أو الفلسفى وليس نفى ذلك ما يحيب التشريع الرومانى أو الواقع أنه فى عصر الازدهار والاستقرار لا تكون الاخلاق القانون الا ميثا وأحيانا فلا يحتاج المرء لسلطة القانون التى يحسن التصرف ولا يحتاج القانون لأن يكون ميثا مسلطا على رؤس الأفراد لكن يقوم بواجبهم على الوجه الأكمل وكل ما فى الأمر أن يظل القانون قوة تراقب من بعد وتعيد الحق الى معابه ان اختلف ميزان الحق نتيجة لسوء التأويل لا لسوء النية وهنا تعقد مقارنة أخرى بين اليونان والرومان قد كانت اليونان دائما سرحا للآزمات السياسية ولذا تكونت فيها المذاهب الأخلاقية بمحبة من نطاق القانون وظهرت هذه المذاهب على لسان فلاسفة كسقراط لم يجدوا فى القوانين القائمة ما يحقق العدالة بفضل القانون وعدم قدرته على اقامة ميزان العدل هو الذى دفع الانسان الى الرجوع الى نفسه ليطلب اليها أن تعد به تلك القيم الأخلاقية التى تحقق له الطمأنينة وسط هذا الاضطراب الشامل وعلى هذا النحو قام أفلاطون فكرة العدالة مبتدئا من أساس فلسفى بالرجوع الى تحليل النفس الانسانية ثم عت هذه الفكرة بعد ذلك حتى وصلت فكرته عن تحقيق المدينة أساسا الرومان قد شعروا بفترة طويلة بحياة الاستقرار السياسى ولذلك فلم يكونوا بحاجة الى أسس فلسفية لتجبر سلوكهم ويمكن تشبيه هذه الحالة بحالة بناء قوى الدعائم وحينئذ لا تكون هناك حاجة لمهندسين يراقبونه وينصح بتربيته من أن لاخر اما حينئذ يتداعى البناء ويؤول الى السقوط فحينئذ يتعين علينا أن نضطر فى اصلاحه واذا تعذر الاصلاح وجب الهدم واثابة بناء جديد ذلك الرومان اذن فلسفى تشريعهم كما سلكوا فى فهمهم لفكرة النظام ملكه الواقع والقوانين الرومانية كانت



تغطي الاطار العام وتترك التفاصيل تنظمها الجماعات المختلفة حسب عرفها  
وتقاليدها وفي ذلك ما لنا احتفاظ القوانين الرومانية بقيتها بالرغم من اختلاف  
الظروف الاجتماعية فاذا قيل لنا مثلاً أن العدالة هي اعطاء كل انسان ما يستحق  
( هذا يعني القانون ، الروماني ) وأن حق الملكية هو حق المور في استعمال  
أو البعالة في استعمال أو التمتع بما يملكه في حدود ما يسمح به القانون . اذا  
قال القانون الروماني ذلك فهو لا يفعل أكثر من أن ينظم الحياة الاجتماعية بوجهه  
عام ويقرر الأمر الواقع بالنسبة للملكية واذا حاولنا بالرجوع الى مثل هذه التفسيرات  
ان كل مشاكل فلسفية . اتضح لنا أنها ليست الا صيغاً عامة .

فما هو نصاب الحق الذي يحقق العدالة ؟

وما هي أوجه الاستعمال التي تكون مطابقة لروح القانون ؟

ان الواقعية الرومانية لم تشغل نفسها بالاجابة على هذه الأسئلة وتركزت  
تقرير الأنصبة أو الحقوق بالنسبة للطفل أو العبد أو المواطن وللإلهة نفسها تزداد  
كل هذا للمعرف والتقاليد واكتفى القانون بأن يحقق مبدأ عام لقد استطاع  
الرومان بحيلهم لد واقع النفس الانسانية في مختلف وجوه نشاطها أن القيم سرها  
قيماً من القوانين الأساسية التي تنظم علاقات الأفراد بعضهم ببعض من ناحية  
والمدنية من ناحية أخرى واستطاعوا كذلك في تطبيقهم لهذه القوانين بمسرح  
الواقعية وتقدمهم للظروف والحوادث المختلفة أن ينشئوا حول هذه القوانين النامية  
شبكة محكمة من الشروح التي تدل على المرونة في التطبيق بالإضافة الى الامام بكل  
التطورات التي تطرأ على البواعث الانسانية .

\* \* \*

## ثانياً: في العهد الحديث :

(١) - الدخلاء في هذه "أوجست كونت" -

كان يعرفه "أوجست كونت" من دراساته في علم الاجتماع إلى الوصول إلى التوحيد لسياسة والدخلاء الشابة التي اتفقت على دراسة الإنسانية فقد كان يرى أنه الدخلاء هي من أكثر العلوم تنوعاً لأنها تنظم السلوك الإنساني وتحدد علاقة الإنسان بغيره وما يتبعه. والبحث في الدخلاء لا يتوقف البحث عن قوانين الظواهر الدخلاء وإنما يتعدى إلى معرفة الحقيقة للطبيعة الإنسانية ويكون جزءاً من علم الاجتماع.

وقد لاحظ "أوجست كونت" مبدأ مشرقية المذاهب الدخلاء السابقة أدى بها إلى الحيدة بعد جادة الصلابة. وتلخص هذا المبدأ في أنها قد تكون قبل أن يصبح علم الطبيعة الإنسانية [ أي علم الاجتماع ] علماً وضعياً. فالدخلاء هي لا تقوم على العلم الوضعي وإنما تقوم على صفاته الأساسية. وهذه الصفات هي أنها حقيقة. وهذه ذات أنها تقوم على الملاحظة لا على الخيال. وتظهر إلى علماء السياسة كما هي كائنات الفعل لأنها تصور الخدعة أو تكونه. وهم تعتمد على التحليل التجريدي كما يعتمد عليه الإنسان من مشاعر خاصة بل على التجارب التي آخذتها الإنسانية عند طريقه إلى أبحاثه التي سادت فيها والذائع التي دفعتها إلى النشاط المختلفة. وذلك خلال العصور التي نودنا إلتفاتاً في بعلمها بنسبها.

ومر صفاته الدخلاء الوضعية أيضاً لأنها نسبية. ذلك أنه من غير المعنى

والعلم عند الوضعيين تؤدي الى نتيجة مباشرة وضرورية وهي نسبة الأخلاق .

وكان القانون الأخلاقي عند "فمانويل كانط" كما سنرى في دروس قادمة - يحتفظ بقيمة عامة عند جميع بني البشر . ورأى "كونت" أن النوع الانساني يتطور خلال الزمن تبعاً لقوانين ضرورية تنظم هذا التطور . ولم يكن له في كل مرحلة من مراحل التطور نفس القدرة على فهم القانون الأخلاقي . فقد كانت هذه القدرة تتطور الى أحسن دائماً بمرور الزمن . ويضاف الى ذلك أن وجود النوع البشري يعتمد على مجموعة كبيرة من الشروط الطبيعية والبيولوجية والاجتماعية . فلو قدر لهذه الشروط أن تكون غير ما هي وهو ما لا يستحيل تصوّرهُ فلا لصارت أخلاقنا أيضاً غير ما هي . وعلى ذلك فالأخلاق نسبية .

وقد أزعجت فكرة النسبية هذه في الأخلاق كثيراً من العقول التي رأت فيها استحاداً نحو نفي الأخلاق بمرتبها . فاما أن يكون الخير مطلقاً حسب ما تنصيصه هذه العقول واما أن ينعدم التمييز بين الخير والشره وليس هناك حد ووسط . وقد نسي هؤلاء أن عقبات مماثلة قد سبق أن تعرضت لها المعرفة العلمية . فكيف قيل في العلم : اما ان تكون الحقيقة مطلقة أو لا يكون هناك حقيقة أبداً .

وقد كان وضع المسألة على هذا النحو خاطئاً . فقد أثبت العقل البشري أن بإمكانه أن يعمى على حقائق نسبية ، ولا بد أن يأتى الوقت الذى يصبح فيه مثل هذا الحل مقبولا بالنسبة للأخلاق . وسوف لا يترتب على الاعتراف بنسبية الأخلاق من الضرر أكثر مما يترتب على الاعتراف بنسبية العلم . وكما أن التمييز

بين الحق والباطل ظل ممكنا بالرغم من أننا لا نتصور الخير على أنه حقيقة عليها  
لاهوتية أو ميتافيزيقية بل أصبحنا نرى فيه تقدما نحو غاية نحاول الاقتراب منها  
على الدوام دون أن نصل اليها أبدا. تتطور الأخلاق مماثل لتطور المعرفة  
وكلاهما يمر بأطوار شبيهة ويغترس كل طور منها ما يحق من الأدوار فيحتفظ به  
مع تعدله وفقا للوضع الجديد .

هناك إذن أنواع من الخير وأنواع من الحقائق تبدو مؤقتة ولها زمان معين ،  
وعلى هذا النحو تستطيع الفلسفة الوضعية أن تملل وجود الآراء الأخلاقية التي  
كانت أحيانا على درجة كبيرة من الانحطاط أو الوحشية ومع ذلك فقد عاشت عليها  
الإنسانية قديما . وعلى لا تحكم على أخلاق الماضي بمقارنتها بالمثل الأعلى  
للحاضر بل تعطى الأخلاق اللاهوتية والفلسفية حقها من الحاسم العادل باعتبار  
أنها كانت وليدة ظروف معينة .

\*\*\*

## (٢) مذهب المدرسة الفرنسية الاجماعية [ دور كاييم ]

وأما كيف كانت المذاهب التطورية والبيولوجية طلائع الجوع والتفسير الأخلاقي نحو المبالغة والتعطش في تفسير النزعة الأخلاقية، فكيف طرد المذهب الوضعي وتأسس علم الاجماع على يد كونت بهذا التفكير الى حدود الطبيعة فوسم المنهج الذي تبهر عليه دراسة الأخلاق التي أصبح طائرا موضوعا للتطواهر الأخلاقية.

وقد أطلق المذهب البيولوجي "الاجماعي" الذي وضع قواعد "دوركسم" زعيم المدرسة الفرنسية الحديثة لعلم الاجماع، أفكارا من الآراء المتعددة التي صاغها "أوجست كونت" وسار على هديها في التبرير بعلم الاجماع أولا ثم تحقيق الدراسة العلمية للتطواهر الأخلاقية ثانيا.

والمذهب البيولوجي ان كل فرد منا يتلقى العناصر الأساسية لتفسيره الأخلاقي من الوسط الاجماعي الذي يولد وتنشأ فيه، وذلك بطريق التفاضل العامة أو التثقيف النظم وتأثير عادات المجتمع وثقافته ومركبه.

وقد رأينا في الواقع أن التفكير في مسائل الأخلاق أخذ يميل منذ القرن الثامن عشر الى منذ نشأة المذهب التجريبي الى هذا الاتجاه في تحديد مساهمة التأثيرات الخلقية بأرجاعها الى أصولها الاجماعية، ولأما كيف ساعد التقدم في الدراسات التاريخية وظهور الحركة التي عرفت باسم فلسفة التاريخ على تغيير الفكر الأخلاقي بوجهه فتجسدت في طائفتين من المعتقدات والحكم من معتقدات صورية

قد بمة بعضها فوق بعض. وقد كان المذهب السبولوجي خاتمة المطاف في هذه الحركة حين قرر أن الفرد لا يمكن تفسيره ولا يمكن فهم عقائده وأخلاقه ومثله العليا الا بالرجوع الى المجتمع. فالفرد من حيث هو فرد فكرة تجريدية ولا وجود لها في الواقع لأن الفرد الذي يقع عليه نظرنا يعكس في أحكامه وتصرفاته تراث أجيال عديدة. وقد كرم "دوركايم" جزءا كبيرا من مجهوداته وأبحاثه في تدمير الظاهرية الخلقية بتحديد خواصها وفي محاولة الافادة من منهج علم الاجتماع في دراسة الأخلاق.

ومن أهم المراجع التي يمكن الرجوع اليها لمعرفة تحليل "دوركايم" للظاهرة الخلقية، البحث الذي ألقاه في جلسة الجمعية الفلسفية الفرنسية في فبراير ١٩٠٦ بعنوان "تجديد الظاهرة الخلقية" ثم أعيد نشر هذا البحث ضمن موضوعات كتاب "علم الاجتماع والفلسفة". كذلك عرض "دوركايم" تحليله شاملا لعناصر الظاهرة الأخلاقية في كتابه "التربية الأخلاقية" وأخيرا فان "دوركايم" قد ترك قبل وفاته مخطوطا بعنوان "مقدمة عامة لدراسة الأخلاق". وقد اهتم زملاؤه وتلاميذه بنشر هذا المخطوط بعد وفاته. وإذا رجعنا الى بحث الأول الخاص بتحديد الظاهرة الخلقية نجد أن "دوركايم" يقول في هذا البحث: "ان الحقيقة الخلقية تظهر لنا في مظهرين مختلفين يجب عليهما أن نمنى بالفرقة بينهما: مظهر موضوعي ومظهر ذاتي".

فلكل شعب قواعد خلقية تسود في حقبة معينة من الزمن. وباسم هذه القواعد التي تسود فيه تصدر الحكام أحكاما ويظهر الرأي العام سخطة أو رضاه. وعلى ذلك يمكن القول بأن هناك أخلاقا عامة تشترك فيها جميع الأفراد الذين ينتمون إلى

مجمع معين وهذا هو المظهر العام للحقيقة الخلقية . ولكن اذا تركنا هذا المظهر الموضوعي العام جانباً فان هناك عدداً من الممارسات الاخلاقية الخاصة لا حصر له . فكل فرد في الواقع وكل ضمير أخلاقي يعبر عن الأخلاق العلمية السائدة في مجتمعه بطريقة الخاصة . ولا يوجد ضمير ينطبق تمام الانطباق أو يحكم لنا صورة مطابقة للأخلاق السائدة في زمانه حتى ليمكن القول بأن الضمير الأخلاقي قد يبدو لا خلقياً اذا نظرنا له من نواحي خاصة . فكل ضمير فردى ينظر الى القواعد الأخلاقية العامة من خلال منظار خاص وذلك بتأثير الوسط الذي ينشأ فيه والثقافة والتربية التي يلقاها سواءً أكانت تربية دينية أو مدنية كما أن الوراثة قد توجه بهوله توجيهها خاصاً . فهذا الشخص مثلاً قد يكون شديد الحساسية إزاء القواعد الخلقية التي تتصل بواجبات الوطنية ، ومع ذلك لا يشعر الا شغوراً ضئيلاً بالقواعد الخلقية التي تترجم حياة الأسرة . وهذا الآخر قد يشعر شغوراً عميقاً باحترام العقود والوالتيق وكل ما يتصل بتحقيق العدالة ومع ذلك يكون تطوره خافتاً بامتثال للواجبات التي تتصل بالرحمة والاحساس . واذا كنا نريد أن ندرس الأخلاق دراسة موضوعية فنحن لا يهنا من هذين المظهرين للأخلاق الا المظهر الأول لأنه يعبر عن الحقيقة الخلقية الموضوعية التي تعد المصدر العام الذي نستطيع عن طريقه أن نحكم على الأعمال الفردية ونلاحظ أن اختلاف الضائر الفردية نفسه دليل واضح على أننا لا نستطيع أن ندرس الأخلاق من هذه الناحية اذا كنا نريد أن نحدد حقيقتها الموضوعية . ثم يقرر "دوركيم" بعد ذلك أننا لكي نستطيع أن نحكم على الأخلاق او بوجه أصح ندرس الظواهر الأخلاقية ، يجب أولاً أن نمنى بتحديد ماهية هذه

الظواهر . ونحن في ذلك لا نشذ عما يتيح بالنسبة للمعلوم الأخرى ، فالحكم على الأشياء لا يكون إلا بعد دراستها ومعرفته طبيعتها . ولكي نستطيع دراسة الظاهرة الخلقية يجب أن نعرف أولاً أين نجد ها وان نتميز عليها ونميزها عن الظواهر الأخرى . فما هي الصفات التي تتميز بها الظاهرة الخلقية ؟

يقوم "دوركيم" : ان الأخلاق تظهر لنا في صورة مجموعة من القواعد يتمسك بها الفرد أن يعين سلوكه بمقتضاها . ولكن هناك قواعد أخرى غير القواعد الخلقية تحدد لنا طرقا للعمل . فكل الفنون التي تؤدي الى أغراض نفعية تخضع لقواعد خاصة توصلنا الى طريقة الانتفاع بها . وعلى ذلك يجب علينا أن نبحث عن الصفة الأساسية التي تتميز القواعد الخلقية عما عداها من القواعد الأخرى ، وللوصول الى ذلك يعتمد "دوركيم" الى تحليل النتائج التي تترتب على الخروج على كل من القواعد الخلقية والقواعد الأخرى التي تتعلق بالحياة العملية . فمن الواضح أن الخروج على إحدى القواعد يستتبع عادة نتائج سيئة بالنسبة للفاعل . وهذه النتائج السيئة نستطيع أن نميز منها نوعين :

- ١ - فمن النتائج ما يكون نتيجة آلية للفعل الذي كان فيه خروج على القاعدة فإذا خرجت على قواعد الصحة التي تأمرني بالابتعاد عن الأشخاص الصائبين بأمراض معدية فان نتائج هذا الخروج تحدث آليا وهي انتقال المرض اليها . فالفعل ذاته هنا يولد النتائج التي تترتب عليه . والنتيجة إذن متضمنة في الفعل .
- ٢ - ولكن اذا خرجت على القاعدة التي تأمرني ألا أقتل فان تحليل



الفعل في هذه الحالة لا يصل إلى التأنيب أو العقوبة إذ لا يوجد ارتباط  
 إلى بين الفعل ونتيجته ولا نستطيع أن نستخلص من فكرة القتل أو الاختبال نفس  
 ذاتها أي فكرة عن التأنيب أو العقوبة . فاذن الارتباط هنا بين الفعل ونتيجته  
 ليس ارتباطاً ضامياً ولكنه ارتباط تركيبى . ونستطيع أن نطلق اسم الجزاءات على  
 النتائج التي ترتبط بالخروج على القواعد الخلقية . وإذا كانت الجزاءات لا تنتج  
 من تحصيل فكرة الفعل الذي ترتبط به فعلى ذلك أننى لا أتلقى العقوبة أو  
 التأنيب لأننى أقدمت على هذا الفعل أو ذات فليس الفعل في ذاته أو بحسب  
 طبيعته هو الذى يستدعى الجزاء ، ولكن الجزاء يأتى من أن الفعل الذى أقدم  
 عليه لا يخضع للقاعدة التي يفرضها المجتمع .

والدليل على ذلك نجد أن نفس الفعل الذى يتكون من نفس الحركات وتنتج  
 عنه نفس النتائج المادية يستوجب العقاب أحيانا وأحيانا أخرى لا يستدعى أى  
 نوع من الجزاء . وما ذلك إلا لوجود قاعدة أو قانون ينظم في الحالات الأولى على  
 حين أنه لا يوجد قانون أو قاعدة في الحالة الثانية . فقتل الإنسان بشئ السراى  
 العام في الأوقات العادية ولكنه لا يشترأى موجه من الاعتراض في حالة الحرب  
 وما ذلك إلا لعدم وجود مبدأ يحرمه حينذاك .

وإذا رجعنا إلى التاريخ نجد أن هناك كثيراً من الأفعال يلومها السراى  
 العام اليوم ولكنها لم تكن تثير أى لوم في المجتمع اليونانى القديم والسبب في  
 ذلك أن المجتمع اليونانى لم يقرر بشأنها قواعد معينة تحدها وتنظمها .

فالجزء أو العقيدة هي نتيجة لفعل ما ولكنها لا تنتج عن طبيعة الفعل ذاتها  
ولكن عن عدم موافقة الفعل لقاعدة يقررها المجمع . فالأصل أن يكون هناك  
قاعدة يقررونها بمقتضاها الرأي العام في المجمع . ثم يأتي الفعل فيكون  
ثورة أو خروجاً على هذه القاعدة ، وحينئذ ينتج فكرة العقيدة أو الجزء . وهكذا  
نجده أنفسنا أمام مجموعة من القواعد لها تلك الصفة الخاصة : وهي أننا نسرى  
أنفسنا لمزمنين بالأنا نقدم على الأفعال التي تحرمها دون أن يكون هناك من سبب  
إلا أنها تحرمها ، وذلك ما نطلق عليه صفة الالتزام بالنسبة للقاعدة الخلقية .

وعلى هذا النحو استطاع " دوركايم " بطريقة تحليله أن يصل إلى فكرة  
الواجب أو الالتزام الخلقى وذلك تقريباً حسب ما كان يفهم " كانط " . ولكن نظرية  
" كانط " وإن كانت صحيحة إلا أنها ليست كاملة لأنها لا تطلعنا إلا على أحد  
جوانب الحقيقة الخلقية وهو الجانب الخاص بفكرة الواجب أو الالتزام . على حين  
أننا من الوجهة النظرية لا نقوم بفعل ما لأننا أمرنا به فحسب إذ لا بد أن يكون  
لهذا الأمر حداً في نفوسنا ونحن لا نسفى وراء غايته تأثير في نفوسنا رغبة ولا تأثير  
في نفوسنا . وعلى ذلك يجب بجانب صفة الالتزام أن تكون الغاية الخلقية مرغوبة  
فيها . وصفة التقابلية للرغبة أو اجتذاب الفعل الخلقى لحواسنا وشعورنا هي  
الصفة الثانية للظاهرة الخلقية في نظر " دوركايم " . وهذه الصفة هي أساس كل مهمل  
نحو فعل الخير كما أننا أساس التعلق بالمجمع .

والرغبة المتعلقة بالحياة الخلقية ترتبط ارتباطاً وثيقاً بصفة الالتزام . وهي  
لا تثبت في شيء ما الرغبة المتعلقة بالأمثلة المادية ، فمادام أننا نتعلقنا بالفعل

الخلقى يصاحبه دائما شئ من الجهد والعناء • وحتى اذا قضا بالفعل الخلقى  
فى حرارة وحماوة فاننا نشعر بأننا نتحكم فى أنفسنا وأننا نعلو فوق طبيعتنا  
المادىة وفى ذلك علامة على القهر والالزام •

ف فكرة السعادة حين نقوم بعمل خلقى وفكرة الالزام تتداخل كل منهما فى  
الأخرى ونحن نجد لذة فى أداء عمل خلقى تأمرنا به القواعد الخلقية وجد اللذة  
هو الخضوع لذلك الأمر • ونشعر بضرورة من نوع خاص حين نؤدى واجبنا لا لفسى  
الا لأنه الواجب •

فالواجب اذن أو الأمر الحتمى حسب تعبير كانط " ليس الا مظهرا أو جانبها  
من الحقيقة الخلقية • والواقع أن الحقيقة الخلقية تتألف دائما وفى آن واحد من  
هذين العنصرين : عنصر الالزام وعنصر الرغبة التى تجذب المرء الى الفعل الخلقى  
فليس هناك عمل نقوم به عن طريق الواجب البحت بل يجد أن يظهر هذا العمل  
أمام أعيننا وفى ضميرنا عملا طيبا • وبالعكس اذا قضا بعمل نراه طيبا ومرغوبا فليس  
فان هذه الرغبة يصحبها دائما مجهود وطاقة ترتفع بأنفسنا عن المستوى المادى •

نستطيع اذن أن نقول ان الظاهرة الأخلاقية فى نظر " دوركايم " تنسب  
بشخصين أساسيين : الأول ، انها تلزم الفرد لأنها تنبعث من قوة عليها هى قوة  
المجتمع والثانية ، انها تجذب الفرد لأنها تصور له النبل الأعلى الذى يتولى  
تحقيقه •

فقواعد الاخلاق تفرض على الأفراد داخل نطاق مجمع معين وهم يجبرون

على التزام هذه القواعد حتى ولو لم ترق لهم ، أو لم تنشأ هذه القواعد لتنظيم علاقات الأفراد دون النظر إلى أهوائهم الشخصية ولا يستطيع الفرد الانحسار عن القواعد التي رسمها له المجتمع إلا في الحالات الشاذة وهذا الانحراف من شأنه أن يحد من ضمير المجتمع ولذا فإن المجتمع يدرك ما قد يلحق به من الضرر عن طريق الجزاءات الاجتماعية المختلفة التي تتدرج من التأنيب واستهجان الرأي العام إلى العقوبة إلى المقاطعة إلى النفي السياسي أو الحرمان الديني .

فإن هذه الاجراءات توضح أن من لا يرقع لأوامر المجتمع ينفذ من المجتمع وتقطع الصلات التي تربطه بالأفراد الآخرين ومجموعة التصورات الجمعية وهي التي تنبعث عن تبلور العادات والتقاليد والمعتقدات ... الخ ، هي التي تحدد ضمير المجتمع وهذا الضمير الجمعي هو الذي يتردد صدى أو ينعكس في ضمير الفرد .

فالمجتمع هو الذي يملئ علينا بطريقة تفكيرنا وطريقة تصرفنا وإذا كانت لنا مثل علما فأنها ناتجة عن رغبتنا في إرضاء المجتمع أما وخز الضمير الذي نتمسك به له أحيانا فانه نتيجة ما نقدم عليه من الخروج على القواعد التي رسمها المجتمع .

وقد اعترف على مذهب " دوركايم " هذا بأنه إذا اتبعنا هذا المذهب تصبح المثالية الأخلاقية هي أن يجرد الانسان نفسه من كل نوازعه الداهية ومن كل ميل أو رغبة نحو التمرد على المجتمع ونظمه . فهذه المثالية الأخلاقية إذن تكون في السلبية المطلقة ، ولكن " دوركايم " يرد على ذلك بأن المثالية فهي

ميدان الأخلاق وفي ميدان النشاط الاجتماعي. بوجه عام يترقّف تحقيقها على التمييز بين التواهر الاجتماعية السلبية والتواهر الاجتماعية المعلنة، وهذا هو المخرج الوحيد لدورنا من الاعتراض الذي طالما أثير ضد مدعيه وهو اذا كان الفرد يعكس ضمير المجتمع فكيف يتسنى أو هم نغمر ظهور المصلحين والزعماء الدينيين والأنبياء والقديسين الذين يدعون بسجعاتهم خطوات نحو الأسامي ويخرجون على النظم والأوضاع السائدة في المجتمع. ان أمثال هؤلاء في نظر علماء الاجتماع أفراد استطاعوا أن يهتوا الوجبة السلبية التي يجب أن يتجه اليها المجتمع وذلك نبل أن يهتوا عامة الناس. ان المجتمع يعبر حقيقته من الزمن على مجموعة من التقاليد والمبادئ والعرف ولكنه لا يظل على حالة واحدة من العسود بل يتنزع الى التطور ويمجد أن تظهر في المجتمع بوادر التطور تصبح الأوضاع السائدة فيها أو معظمها على الأقل بالية وهي لا تستمر بعد ذلك الا بحكمس المادة وحكم رسومها وتلكها من نفوس العامة فهي اذن رواسي أو بواقي لحالة اجتماعية بائدة أو في طريقها الى الزوال. واتجاه المجتمع الى الاتجاه السليم الذي يفرضه التطور الجديد يحتم الثورة على هذه الأوضاع واستبدالها بغيرها وذلك هو ما يفعله الزعماء والمصلحون. فاذا استمر في نظام اجتماعي جديد وجود عادات ثابتة تؤدي وتليقها في نظام سابق فان هذه المبادئ تصبح اواصر اجتماعية معتكة ويجب أن تختفي.

وليس الاضطرابات الاجتماعية واختلال المجتمع الا نتيجة لتثايبها هذه الأوضاع البالية. هذا فيما يتعلق بالخاصية الأولى التي تسبل بجزية التواحد

## الاجتماعية •

أما فيما يتعلق بالخاصة الثانية أى اجذاب الظاهرة الأخلاقية لنا وتعلقنا بها فإن علماء الاجتماع يفسرون ذلك بأن جميع القيم بما فى ذلك القيم الأخلاقية صادرة عن المجتمع • وهذا المصدر أى المجتمع هو الذى تعتمد منه القوانين والأخلاقية طابع التقديس والاحترام •

وقد حوس "دوركايم" فى تحليله لهذه الخاصة على عدم سماع النفسوة العاطفة التى تكمن فى العمل الأخلاقى والتى تكسبه ذلك النشاط انشغالى وتيسر له الانتشار بين النفوس ثم انتقل من ذلك الى غرضه الأساسى وهو أن يجعل من المجتمع دين الفرد والغاية القصوى التى يهدف اليها الفرد من نشاطه ولا يتبنى ذلك الا اذا ظهر المجتمع بمظهر الكائن الذى يسمو على الفرد ويكون أهلاً لتعلقه به فى آن واحد •

واذا كان "دوركايم" فى كتابه "التربية الأخلاقية" قد اتجه الى الناحية العقلية الصرفة وأراد أن يحدد كل تأثير للعقائد الدينية فى بث عناصر الأخلاق فى النفوس فإنه حوس مع ذلك أن يكون للعاطفة والمعمور مكان فى التربية الأخلاقية ولكنه بدلا من أن يربط هذه العاطفة بقوة مجردة وهى الالهة التى تحمى الأديان على عبادتها وتجعل منها الغاية الأسمى لكل عمل اخلاقى وربطها بفكرة الجعاعة التى يجب أن يملكها الفرد لأنها مصدر ما ينتج به من الخير بل ما ينتج به من صفة الانسانية •

### نقد مذهب "دوركيم"

ان تحديد هذه الغاية للنشاط الأخلاقى أى جعل المجمع الغاية القصوى لكل عمل أخلاقى هو ما حدى بسفر النقاد الى وضع مذهب "دوركيم" فى مسداد المذاهب الفلسفية أو مذاهب الأخلاق الميتافيزيقية على حد زمبير "لبنى برويسل" وقد عاب هؤلاء النقاد على "دوركيم" أنه أراد كما فعل فلاسفة الأخلاق أن يعرف ويفرض هى آن واحد .

وهذا الموقف لا يتفق مع موقف العلماء الذين يجب أن يتجهوا الى المصيرية فقط دون النظر الى تحديد الغايات، ولذلك فإن "جورفيتش" فى كتابه "الانجاسات المعاصرة فى علم الاجتماع" لم يتردد فى أن ينعت هذا المذهب بأنه مذهب ومسيح بين المذهب الاجتماعى والمذهب الميتافيزيقى . وإذا كان "دوركيم" قد جعل حل المشكلة الأخلاقية المركز الذى دارت حوله كل أبحاثه الاجتماعية، فإنه قد وصل الى هذه الأبحاث الاجتماعية السرفة الى نتائج أهم بكثير مما وصل اليه فى دراسة المشكلة الأخلاقية نفسها وهى التى من أجلها قام بأبحاثه المتعددة المتكررة فى علم الاجتماع ولهذا السبب فإن "جورفيتش" يشبه "دوركيم" بكريستوف كولومبوس الذى أراد أن يبحث عن طريق الهند فأدى ذلك الى كشف أمريكا .

ونحن مع اعترافنا بقيمة هذا النقد لا نستطيع أن ننكر ما قام به "دوركيم" من مجهود طعن فى الكشف عن الحقيقة الأخلاقية بطريقة موضوعية . وقد عني بتوضيح فرضه هذا منذ أن بدأ فى كتابه مقدمة كتابه الأول وهو "تقسيم العمل الاجتماعى"

لقد أدرك " دوركايم " أن الالتزام الخلقى يجب أن يستند الى شيء يبرره  
ولما كان قد ابعضد فكرة الاله لاقتناعه كأوجبت كونها ، بأن الفلسفة اللاهوتية  
قد انقضت رتبها فانه قد استمطر عن هذه الفكرة بدهانة الجاعة أو المجمع أو  
باتخاذ المجمع غاية علميا للنشاط الانساني .

فالمصدر المقدس لكل القيم في نظره هو المجمع وهو حقيقة تسو على الأفراد  
لأنها تستطيع ما لا يستطيع الأفراد ولكنها في الوقت نفسه حائلة أمام الأفراد أي أن  
المجمع حقيقة انسانية .

\* \* \*



حيث قال انه سيهاهم بكتابه هذا في معالجة ظواهر الحياة الأخلاقية ونقاسا  
للطريقة السبعة في العلوم الوضعية • وكتب في موضع آخر من الكتاب نفسه : لنبدأ  
في ملاحظة الأخلاق كظواهر واقعية ولننظر ماذا نستطيع أن نعرف عنها في الوقت  
الحاضر • ولم ينحرف " دوركيم " عن هذا الغرض حين ذكر في كتابه " التمهيد  
الأخلاقية " ان دراسة الظواهر الأخلاقية تحتم وجود علم موضوعي يبحث عن  
الحقيقة الأخلاقية ليعرفها • وإذا كان " دوركيم " قد ربط في النهاية فكرة المثال  
الأعلى الأخلاقي بفكرة المجمع فما ذلك الا لاعتناؤه بأن أبحاث الجماعة يجب  
أن تؤدي في النهاية الى الغاية الطبيعية لها وهي النهوض بالمجمع على أسس  
علمية •

ونكتفي في التذليل على ذلك أن نقول عبارته المشهورة وهي أن أبحاثنا  
لا تستحق ساعة واحدة من العناية اذا كان الغرض منها هو الاعتماد على الناحية  
الجدلية •

### (٣) ضهير البحث العلمى للظواهر الأخلاقية [ لـيـسـيـر رويـل ]

أطلق القدماء على علم الأخلاق المسمى اسم اثولوجى • أما علم الظواهر الأخلاقية فنستطيع أن نطلق عليه اسم اثولوجى •

وقد انحصرت دراسة الأخلاق عند القدماء فى تعريف الفضائل والبرذائل وفى البحث عن مبدأ عام تؤسـر عليه الأخلاق • وقال بعضهم أن هذا المبدأ هو العقل وقال آخرون أنه اللذة أو النفعة وقال غيرهم أنه المحافظة • • الم •

وبالرغم من اختلاف هذه المبادئ فقد اتفق الجميع على أن المشكلة الأساسية التى تتطلب ضهير البحث هى تحديد القيم الأخلاقية وتبرير القواعد العملية • ولا ينكر أحد أن تلك المجهودات الفلسفية قد أنتجت للإنسانية أعمالاً خالدة، ولكننا لا نستطيع أن نصفها بأنها مجهودات علمية بالمعنى الحديث لمعنى العلم لأن العلم يدرس الظواهر ليقـرر حقيقتها ولا شأن له بالحكم عليها • أو وضع قواعد معينة للسلوك فإذا كنا إذن نريد أن تؤسـر علما موضوعها للظواهر الأخلاقية وجب علينا أن نخضع تفكيرنا للقاعدتين الأساسيتين الآتيتين :

- ١ - أن نعدل نهائيا عن الفكرة القائلة بأن مهمة علم الأخلاق هى تحديد قواعد السلوك ويجب أن نستعين فيها بفكرة أخرى هى أن القواعد الخلقية ليست الا ظواهر اجتماعية ومهمة عالم الاجتماع أن يدرسها كما يدرس الظواهر الاجتماعية الأخرى •

٦ - يجب أن نعدل عن الفكرة الوهمية القائلة بأن الظواهر الخلقية فسي  
مجموعها معروفة لدينا دون حاجة للبحث العلمي فهاها ما يقال : من قينسا  
لا يسرف أن الأخلاق تحرم القتل والسرقة والاختلاس ؟

فإذا كانت السرقة خطأ خلق فلماذا كانت كذلك ؟ وكيف نشأت هذه العاطفة  
باستهجان السارق ؟ وما الأمثال المختلفة التي يتخذها هذا الاستهجان فسي  
المجمعات المختلفة ؟

يجب أن نأخذ بعين الاعتبار من هذه الفكرة بفكرة أخرى وهي أن الظواهر  
الخلقية شأنها في قولنا شأن الظواهر الفلكية والطبيعية والبيولوجية والاقتصادية  
لا يمكن معرفتها معرفة علمية واستنباط القوانين التي تخضع لها إلا بعد مجهود  
شاق بحث طويل هوجاء "أوجست كونت" مؤسس الفلسفة الوضعية ووضع القواعد  
المنهجية لدراسة الظواهر الاجتماعية ولكن حين جاء الوقت لتطبيقها خرج "كونت"  
على المعلم ونقص شخصية رسول الإنسانية وأراد أن يحقق حلم الإنسانية القديم  
بوضع قواعد خلقية نهائية وثابتة للإنسانية جمعاء وكأن بخيرة القدر قد أرادت أن  
يكون مؤسس علم الاجتماع هو الذي يضع المبادئ والمبادئ أمام قيام علم موضوعي  
للظواهر الخلقية .

وقد أراد "دوركايم" أن يصل ما قطعه "كونت" بأحلام الإنسانية فنقصه  
راسا إلى ظواهر يبحثها وخرن من هذا البحث بكتابه القيم عن "قواعد المنهج في  
علم الاجتماع" وعق مع انصاره من أمثال "فوكونه" و "بوجل" على دراسة الحقيقة

الخلقية • ولكن للأسف لم يستطع "دوركيم" كما ذكرنا في مناسبة سابقة أن يفصل اتصالاً تاماً بين وجهة النظر العلمية وجهة النظر الشخصية •

يقدر أراد في دراسته للأوامر الخلقية أن يفصل بين الظواهر السليمة والأوامر المعتلة • ولكن هذا الفصل يشهد عن رأي ذاتي ورغبة في تبرير بعض المظاهر والحكم على أخرى •

ففي كتابه عن الانتحار نجد مثلاً هذه العبارة "يجب أن نقر هذا المبدأ وهو أن قتل الإنسان لنفسه يجب أن يكون موضع الاستهجان والنفور" • فمثل هذه العبارة التي تقر مبدأ خلق دون الوصول إليه عن طريق الاستقراء العلمي تفسير بطبيعة الحال الضمير الذي يجب أن يسود البحث العلمي •

### ليني برونيل

لانسج من بين علماء الاجتماع في العصر الحديث غير "ليني برونيل" الذي استطاع أن يتحرر من الحوادث القديمة وأن يميز بوضوح بين القواعد التي تنظم السلوك وبين البحث عن القوانين التي تفسر هذا السلوك •

وقد أوضح أن "الأخلاق وهي مجموعة من القواعد والأوامر والنواهي والواجبات لها وجود خارجي كوجود اللغات والأديان والقوانين فهي من مصطلحات يمكن دراستها من الخارج • والبحث العلمي ينحصر في دراسة هذه المصطلحات كما تظهر لنا في المجموعات الانسانية المختلفة • أي في دراستها بنفس السرد

التي يدرس بها عالم الطبيعة موضوعات بحثه \* .

وهو يقول في نقد "المذاهب الفلسفية" : "ان هذه المذاهب حين تزعم لنفسها أنها نظرية ومعمارية في آن واحد تنحرف بسبب هذا الزعم نفسه عن سن دراسة الحقيقة الأخلاقية دراسة موضوعية \* .

وقد قاموا (المذاهب الأخلاقية الفلسفية) على فرضين أساسيين عن "الإنسان" برتيل \* ينقد هما :

### الفرض الأول

... ان الطبيعة البشرية هي دائما لا تتغير الزمان والمكان \* وقد سمع هذا الفرض باللام عن الانسان كلانا عاما مجردا ليس له أية صيغة خاصة ، ونحن التفكير العلمي الحديث لا يقبل أن يكون الانسان الذي اتخذ موضوعا للتفكير الخلقى لدى فلاسفة الاغريق هو الانسان الذي يمثل الانسانية كلها نمثلا صحيحا فهو على العكس من ذلك انسان من جنس خالص ومن عصر معين \* .

وجتى اذا افترضنا صحة هذا المبدأ الذي يفترض وحدة الطبيعة للانسانية فانه لا يحدد لنا الصفات التي توجد او لا توجد بالفعل في أفراد النسل الإنساني بإعتراffa به لا يغبينا اذن عن الاستماعة بنتائج علم الانسان المتسار ولم يرسخ هذا المبدأ "المبدأ القائل بوحدة الطبيعة الانسانية" في غرسول الفلاسفة وأصحاب المذاهب الأخلاقية النظرية الا لجعلهم بالحضارات الأخرى

التي تختلف عن الحضارة التي عاشوا فيها وذلك باستثناء الحضارة الأفريقية القديمة .

وقد أصبحت الحضارات الكبرى التي لا تمت للحضارة الغربية الحالية بمسلة موضع دراسة علمية منذ قرن من الزمان وساعدت معرفتنا بلغات وثقون وديانات ونظم الشعوب الأفريقية والآسيوية على زوال الفكرة الوهمية القديمة واحلال نظرية علمية دقيقة محلها .

وكشفت تلك النظرة العلمية عن طرق التفكير والتخيل وعن وسائل التنظيم الاجتماعي والدين لم تكن لدينا عنها أية فكرة قبل تلك الدراسة ، ولا يمكن بمسند تقدم هذه الدراسات أن نظل على تصوراتنا القديمة من أن الانسانية كلها من الناحية النفسية والخلقية تشبه الجزء الذي نعرفه عنها بتجربتنا المباشرة .

### الفصل الثاني :

لما كانت الأخلاق الفلسفية أو الفلسفة تستنبط أحكامها من مبدأ واحد أو على الأقل من عدد قليل من المبادئ فهي تفتقر أن محتويات الضمير الخلقى تكون مجموعة منسجمة وأن الأوامر التي تفرضها تحقق فيما بينها علاقات منطقية . ولكننا اذا اخترنا الأمر من وجهة النظر الموضوعية استحال علينا الاحتفاظ بهذا الفرض ، فالحقيقة ان محتويات الضمير الخلقى لا تظل ثابتة بل تتغير واذا كان هذا التغير يحدث ببطء الا أنه يحدث على كل حال ، فنتلاشى منه عناصر قد يصح وتحل محلها أخرى جديدة ولذلك يجب هنا أيضا أن نترك الانسان المجسود

العام جانبها ننصرف الى التحليل العلمي الدقيق للانسان الذي يعيش في عصر معين وفي مجتمع معين •

فمجموعة الأوامر والنواهي التي يخضع لها انسان ينتمى الى حضارة معينة في زمن معين لا يمكن أن تنطبق تمام الانطباق على مجموعة الأوامر والنواهي التي يخضع لها انسان عاش في ظروف مغايرة • ويظهر لنا التحليل الاجتماعي وجود طبقات مختلفة في التمييز الخلقى يتراكم بعضها فوق بعض وهذه الطبقات تنظم أنواعا من السلوك والأوامر والنواهي تختلف من حيث مصادرها ومن حيث الأزمان التي تكونت فيها •

هذا الحشد المتراكم من العادات وضروب السلوك والآراء والمعتقدات ليس له من روحنة إلا من حيث وجوده في ضمير الفرد أما من حيث التركيب فما أسس الاختلاف بين أجزائه وما لامع فيه أن اخلاقنا الحالية ستكون موضع دراسة تاريخية طريفة بالنسبة لأحفادنا الذين سيكون لهم نظام خلقى غير نظامنا الحالي •

ونحن نستطيع الآن أن نتفع بتلك الدراسة الطريفة لو استطعنا التخلص من الشعور الزائف بأن كل دراسة علمية للأخلاق تصير قدسيته وأخذنا في البحث عن المصادر والأصول الاجتماعية التي تقوم عليها التزاماتنا الخلقية •

البريائية :

أهذه هذا الرجل على عاتقه استكمال ما بدأه " ليني بريل " وعكس ملامحه

استنباط الحقائق الخلقية من الظواهر الاجتماعية التي تختلط بها، أى أنه  
عمل على تحقيق القاعدة الخاصة ببحث الظواهر الاجتماعية بحثاً علمياً بفهم  
معرفتها واستنباط القوانين التي تخضع لها.

فبالرغم من الاعتراف شبه الاجماعى الآن بوجوب الفصل بين الدراسة  
العلمية والدراسة المعيارية، فإن الكثيرين لا يزالون في شك من أن الدراسة  
العلمية للظواهر الخلقية تتطلب أبحاثاً تطلع في صميمها ودونها ما بلغته  
الأبحاث الطبيعية أو البيولوجية، فإذا كانت الظواهر الخلقية مألوفة لدى بعضنا  
وتظهر في علاقاتنا اليومية، فليس معنى ذلك بالضرورة أننا نعرفها معرفة علمية  
ولتقريب ذلك الى الأذهان نقول ان كل الناس يتكلمون ولكن كم منهم يستطيع  
المشاكل والمسائل المعقدة التي تثيرها اللغة أمام المنفعة في علم اللغة ورجل  
المنطق وعالم الاجتماع ؟

#### المصادر التي تستخلص منها الظاهرة الخلقية.

وعنى "البييراي" على وجه الخصوص بدراسة المصادر الاجتماعية الستة  
تستخلص منها الظاهرة الأخلاقية نهدأ بحثه بقوله :

" ان هناك ظاهرة خلقية متى كان هناك تمييز - في أى شكل من الأشكال  
بين الخير والشر "

يود علم الظواهر الخلقية بدراسة الظواهر التي تكون في مجموعها الضمير



الخلقى لجماعة معينة . وهذه الظواهر يمكن استنباطها من الملاحظات الاجتماعية ومظاهر الحضارة فى المجمع وأهمها : الصيغ الخلقية العامة التى تظهر نفسى الحكم والأمثال : وأقوال الفلاسفة فى ذلك العصر - والألفاظ اللغوية - والقانون - والعادات - والمؤلفات الأدبية ، وتعدد هذه المصادر يبين لنا أن الظاهرة الخلقية لا توجد أمام أعيننا فى حالتها الصرفة بل يجب استخلاصها من عدد من الظواهر الاجتماعية وهى لا توجد بأكملها فى ظاهرة معينة . وعلى ذلك فكما تعددت مصادر البحث أى كلما شملت دراساتنا عدد أوفر من الظواهر الاجتماعية كلما استطعنا الحصول على معلومات أدق وأوفى عن الظاهرة الخلقية .

فلنفرض أننا نريد أن نبحث الاتجاه الخلقى فى مجمع معين بالنسبة للسرقة اننا نستطيع أن ندرس ذلك الاتجاه بدراستنا للصيغ التى يحكم بها رأى العام على السارق ولكن معرفتنا لذلك سترداد بلا شك اذا رجعنا إليها الى نصوص القانون الجنائى الخاص بالسرقة .

مقارنتنا للنتائج التى نصل إليها من دراسة الصيغ بالنتائج التى نصل إليها من دراسة نصوص القانون نستطيع ان نصل الى تحديد أدق لطبيعة الظاهرة التى ندرسها .

واذا فسرنا دائرة المقارنة بحيث تشمل دراسة العادات والعرف العام وما يحويه الإنتاج الأدبى عن السرقة ، فاننا نصل فى النهاية الى تكوين ناسم للظاهرة التى ندرسها ، ولقد انتقد "باييه" الفكرة التى كانت سائدة عند معظم

الفلاسفة والتي كانت تحصر دراسة الأخلاق في الواجبات والأفعال الملزمة .  
لما دام الأمر يتعلق في نظرهم بالتمييز بين الخير والشر وما دام التفسير  
يفرض الشر يحرمه فنحن في كلتا الحالتين أمام أفعال ملزمة اما بالاجاب واما  
بالسلب ولكن الحقيقة ان الحياة الخلقية لا تقتصر على التمييز بين هذين  
القطبين المتباعين .

فهناك أفعال الملزمة هناك أفعال مستحسنة أفعال تفسح بها  
الأخلاق لكون لا توجبها . وهناك أشكال تتفاوت في قوتها وتدرج بين المثالية  
التي لا تتحقق الا في الحثاء والأنبياء وبين الأفعال العادية التي يؤديها  
سائر الناس .

واللغة نفسها تدل على هذا التدرج : فربنا الحكيم والأسبق  
والنبل والشهم والفاضل والمواطن العادي . ولا يتوقع أحد أن تتجمع الفضائل  
كلها في شخص واحد والردائل كلها في شخص واحد . ولهم قائمة الفضائل  
في مجمع الا هدفنا أو فيه يحاول الأفراد أن يصلوا اليها ولكنهم لا يصلون  
فعلا . فلماذا نعد إذا دراسة هذا التدرج ودراسة الاشكال الخلقية  
من دراسة الأخلاق ؟

نستطيع القول أن "البيروني" بانصرافه الى دراسة الظواهر الخلقية  
واستخلاصها من مظاهر الحياة الاجتماعية قد حقق المرحلة النهائية في تطور  
المنهج الاجتماعي لدراسة الأخلاق . وقد كانت المراحل السابقة اما محاولات

لتبهر وجهة النظر الاجتماعية وأما محاولات لوضع الأسس النظرية لخطه الدراسة  
أما دراسات "باييه" فانها تبدأ من حيث انشيسى الآخرون وتتفصل  
باب الجسدل النظرى لتتصرف الى الاستقصاء والبحث العلمى ه وقد استطاع  
"باييه" أن يضع أمام أعيننا ثمرات مجهوده وذلك فى كتابه "عند علم  
التواهر الخلقية"

وقد جاءت نتيجة أبحاثه فى طرافتها العلمية أبلغ دليل على ما تحققه  
الدراسة الاجتماعية للتواهر الأخلاقية.

\* \* \*

## (٤) التفكير الأخلاقي في عصر العقل

( القرن ١٧ و ١٨ )

كان البحث في المسائل الأخلاقية في العصور الوسطى وفي عصر النهضة  
يسائر الطابع الديني وتأثيره • ومع بداية القرن السابع عشر بدأت المفاهيم  
الأخلاقية تستقل تدريجاً عن الدين حتى وصلت إلى حد القطيعة النهائية  
في القرن الثامن عشر •

وقد كان من أسباب هذه القطيعة تناقض الفلسفة الأخلاقية التي تؤسّس على  
الدين • فقد كانت قاعدة البناء هي الاعتقاد بأنه خالق لا نهائي في رحته وفي  
قدرته وفي عنايته بالعالم •

كيف يمكن للعقل أن يدافع عن هذه القاعدة ؟ نلاحظ أن الفيلسوف سبينوزا  
وسعد فوكتور وديرو ودولهاخ والموسوعيين • نلاحظ أن هؤلاء وأمثالهم انصبا  
يشكون في هذه القاعدة الدينية وحججهم في ذلك هو وجود الشر في العالم  
( مثل النقر الخلق وهو غير متناهي في أي فائق للطبيعة وعلة غير معروفة ) •  
ومثل الشرور الفيزيكية والطبيعية وما تلجه من آلام مثل المرض ، والألم والجوع ،  
والموت ، ومثل الشر الأخلاقي كالخطيئة والاجرام وكل ما يجعله المزوج على  
نوايين الجماعة •

كيف يمكن للفيلسوف أن يوفق بين وجود هذه الشرور في العالم وبين العناية  
الالهية المفروضة ؟ نقول القضية أن علة الشر وسببه في العالم هو الخطيئة

الآخرى بخواص ثابتة . اذا كان فعل الله يصدر من اجل غاية فمعنى ذلك ان الله يستهدف ما هو بحاجة اليه وهذا في نظر سبينوزا يتعارض مع وصفه بالكمال اللاتناهي وسيد الفيلسوف المادى دولهاج يستلزم انما من العقيدة ويرى انها تنسب من المشافعات . ففكرة الله هي ضمن يفسر ، فيه العديد من افراد التسلسل البشرى انه هدف يمكن القول بان الله يحب النظام في حين انه لا يستطيع ان يمسك بزمامه ؟ . وثوب يمكن القول بأنه انه عادل في حين ان الكثير من الابرهاء يعانون من مظالم لا تنقطع ؟ ان الوجود الحقيقى هو للمادة التى تتفاعل وتتطور دون غاية او مسرور .

واذا كان سبينوزا يقر بان لا مجال للاعتقاد في حرية الانسان ، فان ذلك يستتبع نعتة الفيلسوف الذى يجعل السلوك البشرى نتيجة ضرورية للطبيعة الالهية فلا انسان عند سبينوزا يعانى من خدعة تتلخص في انه ينسب لنفسه حرية فاعلة .

واذا افترضنا ان حجرا مقدوقا في الفضاء يحرك بحركته رغم انه مجهل الهمم التى دفعته ، فان هذا الاحساس ربما دفعه الى اختيار نفسه الفاعل والمحرك . ونحن في جميع افعالنا لسنا سوى هذا الحجر . فقد يخيل اليها اننا نحن المسئولون عن افعالنا ، وهذا صحيح الى حد ما ولكن هل نحن الذين صنعنا انفسنا على ما هي عليه من طبيعة ؟

ان الانسان في سلوكه انما يخضع لمؤثرات غريزية تما يخضع لطريف البيئة

الاصلية . ويرى الفيلسوف ان هذا العقل لا دليل عليه ومن ثم نه اقناع نفسه .  
فالقول في الا لام الشئ يدمر لها الحيوان ، هل يعاقب الحيوان من اجل خطيئة  
ادم ؟ ولكن ما شان الحيوان بهذه الخطيئة ؟ البشري هذا ظلم صارخ ؟ وهل  
يمكن ان نسلم بان الحيوان لا يحس ولا يتالم لما زعم ريكارت حين اخبر سلوك  
الحيوان مجرد ردود افعال ميكانيكية ؟

ومن ناحية اخرى ثاب الفيلسوف بـسكال في القرن السابع عشر ان الاعتقاد  
في خطيئة اصلية يسبب اوجاعا للعقل البشري ، وذلك انه ليدو ' ان ابعاد مسا  
يكون عن العقل ان يعاقب انسان من اجل خطيئة افتترتها احد احلام مسند  
الاف السنين . ذلك انه من الغريب حقا ان نحكم على طفل بالالم من اجل خطيئة  
لم يرتبها بل لم يعرف عنها شيئا الا من كتب التاريخ . وهكذا يدور ان مسلسل  
وجود الشر بالخطيئة الاصلية لا يمكن ان يخضع لمنطق العقل لانه من الضرورة السمة  
التي يتعارض مع حرية الانسان كشرط لكل عمل اخلاقي .

ويضع من هذا المرض ان للافعة العصر الكلاسيكي قد ساهوا في هدم بعض  
الحجج الدينية التي استندت اليها الاخلاق الدينية . وقد وصل الامر عند  
بعضهم الى حد اعلان بطلان تلك الحجج باسم العقل . ويمكننا بهذا الصدد  
ان نتأمل موقف اسپينوزا من فكرة العناية الالهية .

ان اله اسپينوزا لا صلة له باله العقيدة المسيحية الا من حيث اشتراكهما في  
الاسم فقط ( اسم الجلال ) . ذلك ان ما يهدو عن الطبيعة الالهية من غير انسا  
يهدو بالضرورة باعتباره خاصية تنصل بطبيعته لما نالت طبيعة المتكسب تحفظ هسي

الطبيعية والاجتماعية • يرى سبينوزا انه لا مجال للاعتقاد في غلود الروح • ومع ذلك فانه يحلم بخلود الجانب الروحي في الانسانية • ويتعد العلم والعقل • وهو جانب غير شخصي او نردى •

اما دولباخ فانه راي في الاعتقاد بخلود الروح ضروريا بصيب الانسانية • ذلك ان هذه الاخيرة قد اهلكت في اصلاح احوالها الدنيوية امة في الاعداد لحياة: الخروية تخلص من نل عيب او تصور •

وفي القرن الثامن عشر كان فولتير يؤمن بوجود الله ولا يعتقد بخلود الروح ففي نص ماخر له نجد محاوره بين احد المجانين واحد الاصحاء • يكن ان تشير تساؤلا نافدا عن طبيعة الروح وعلاقتها بالجسد • ويقول السرائي حديث موجه الى المجنون :

" اعلم يا صديقي انه على الرغم من انك فقدت الحس المشترك • فان روحك تظل شغافه وباعرة وخالدة مثل ارواحنا • ولا تختلف عنها الا في حيز الالقاسمة • فالنوافذ عندك مغلقة • والهوا لا يجدد • وروحك مهددة بالاختناق • "

اما المجنون • فانه يعلم ان الامر على عكس ذلك تماما • بما لديه من رؤية ناتبة تنبثق من اعماقه فيقول :

" انتم يا اصدقائي تفكرون في الامر على طريقكم • اما انا ففكاري نوافذ مفتوحة مثل نوافذكم • خصوصا وانى ارى نفس الاشياء التي ترونها واسمع نفس

الكليات . ومن الضروري ان تكون روحى قد اساءت استخدام الحواس او ان تنون من نوع ردى . واختصاره فاما ان تكون روحى مجنونة بذاتها واما ان لا يكون لها وجود على الاطلاق .

ونلاحظ ان جانب الخلود الذى نهتم له الاخلاق انما هو خلود الذكسى . واذا كانت الدائرة ترتبط بحياة البدن وتضعف عند الشيخوخة وتختفى فى بعض حالات المرض فهل يمكن الاحتقاد بانها تبقى بعد انحلال البدن ؟ وهل يمكن للفرد الذى يثاب او يحاقب فى الحياة الاخرة ان يتذكر اعماله الدنيوية التى استجبت ثوابه او عقابه ؟

لقد رأت فلسفات عصر العقل ان هذه ( الذكرى ) غير مثبته لان التذكىر يتوقف على سلامة البنية الطبيعية ومن الممكن لى صدمة ان تتسبب فى زوال الدائرة فما ياله بالموت الذى يصيب انحلالا تليا للانفس ؟

لاحت ان القائلين بذلك قد غفلوا عن ان الله قادر على كل شىء . ويمتسه ان يجمع ما تفرق او اندثر من بنية الجسد الميت وانه يعيد اليه الذكرى .

واذا انتقلنا الى مسألة الضمير الاخلاقى ، فاننا نلاحظ انه يستند فى الفلسفة المسيحية الى هذا لاهوتى يقرر ان صوت الضمير الذى نسمعه فى داخلنا انما هو صوت الله .

وفى القرن الثامن عشر تبين للرحالة ان ما يعتبره الضميرون خيرا او شرا ،



ليس كذلك عند البائعية الذمير كغيره، وفي هذا السؤال "تدبروه"  
 إذا كان الله يوحى إليكم لتأمنوا بالهوى وما هو شره من طريقه صرة  
 الضمير، فكم لنا يوحى إلي بعض الناس بأنه نوعاً من السلوك أو راحة...  
 وإلى آخرين بأنه من الذمير المباح. وإلى سواهم بأنه راحة حرام؟  
 ولماذا كان تعدد الزوجات مباحاً في بعض المجتمعات ومثيراً للدمعان في مجتمعات  
 أخرى؟ ولماذا لا تأجل المرأة الزوجة من غيرها؟  
 إنه هذه التساؤلات، وما تستدركه إضغاج المبادئ الدخيلة للعقل  
 وتنتهي بها إلى فشل زريع. وقد أشار الفيلسوف كاي إلى هذا الفشل  
 وحاول أن يبينه عندما قبل تلك المبادئ على أنها مبادئ الحياة  
 الدخيلة التي يجب أن تستغنى في دهر من قادمة.

بسم الله الرحمن الرحيم

## كانط وناموس الواجب الاخلاقي

حياة كانط نوثير (١٧٢٤ - ١٨٠٤)

ولد كانط نوثير يوم السبت الثاني والعشرين من شهر ابريل سنة اربع وعشرين وسبعمائة ألف وثمان مئة كونيغسبرغ عاصمة دوقية بروسيا الواقعة على الحدود الشمالية الشرقية لمانيا . كان كانط نوثير من جده انه اسكتلندي . هاجر من هاجر من اسكتلندا الى بلاد البلقان والسويد في اواخر القرن السابع عشر لكن يترك المؤرخين لحياة كانط في صحة هذا القول . هو وكون كانط نوثير من اصل الساسي .

وقد نشأ كانط في جو مسيحي مشبع بروح النزعة ( التقوية ) - التي كانت سائدة في بروسيا وهي ديانة بروتستانتية تدعى الشيعة التقوية تتسك بالمعقيدة اللوثرية الاساسية . وترى ان محل الدين الارادة لا العقل . وتعلم من شأن القلب والحياة الرباطة . ومن ثم تفرق ان الايمان الحق هو الذي تؤيده الاعمال . ويتمتع المسيحية في جوهرها تقوى وحب لله . ويتمتع اللاهوت تفسيراً صطنعاً أقام عليها اقلاماً .

وقد كانت عائلة نوثير التي قامت على تربيته منذ صباه متمسكة بهذه النزعة الدينية المحافظة .

ظهر نبوغه جلياً ما لحقته أسرته بالدراسة الأولية التابعة لمتنشى ( القديس جيسرج ) حوالي سنة ١٧٣٠م وتعلم فيها يداً في الفرائض والكتابة والحساب وجمع اصول الديانة المسيحية . ونظراً لحرص والده على تزيدها ابنها بالثقافة الدينية عند الحقته في العام الثامن من عمره . " كلية الملك في دريك " التي ادارها شيلتر

وهو أحد رجال النزوة التقوية وواعظ للكنيسة المدينة القديمة بويجيسي . وقد تعلمه كانط على يده . وكان هدف هذا المعهد تنشئة الرجال على الجسدية " التقوية " ومكث فيه كانط تسع سنوات من سنة ١٧٢٢ الى ١٧٤٠ م .

وفي هذا المعهد درس اللغة اللاتينية وثقافتها ، فأتقن كتابتها وأعجب بكتابتها وشعرائها . وظل حتى آخر أيامه يفتنى بأقوالهم ويشتد إعجابهم وحسن خدمته السن أدلى برأى سليم حول الفرائض التربوية التي كانت تستخدم في المعهد ولا سيما الاكراه الديني الذي مارسه عليه منهوه . فقد كان كل يوم من أيام الدراسة يبدأ باجتماع مطول للعبادة المشتركة ، وكل حصّة من حصص الدرس والتعليم كانت تستهل بصلاة وتختتم بصلاة أيضا ، فضلا عن ساعتين للعبادة اسبوعيا ، ودروس الدين ، وكانت ادارة المدرسة تستخدم التلاميذ الى العدسة كرجال خاض أوقات الدوام للتفاني في الامور الدينية والتعليمية .

وقبل ان يتم كانط دراسته توفيت والدته سنة ١٧٣٧ م وشو في الثالثة عشرة من عمره ، وحزن عليها حزنا شديدا .

وفي خريف عام ١٧٤٠ م التحق بجامعة كونجسبرج التي كانت معروفة باسم كلية ( الملك ألبرت ) ، ان يبلغ السابعة عشرة من عمره . ومع شولتز لتحقيق أمنية والدته ، في ان يسلك ابنها سبيل رجل الدين ، الا أنه من المشكوك فيه ان تكون النوايا الجديدة قد خالجت كانط الغاب بشأن دراسة اللاهوت وممارسة المهنة فيما بعد ، لان التربية التقوية التي خالطها الاكراه قد فتنت على ميوله نحو دراسة اللاهوت .

وأطلع كانت في هذه الجامعة للمرة الاولى على كافة ترويع المعرفة وحقول العلم التي بقيت موصودة الابواب امامه في المعهد ، ومنها الفلسفة والرياضيات والعلوم الطبيعية .

وتعلق قلب الفتى كانت يدروس الأستاذ ( مارتين كوتزين ) ، وأعجب بشخصيته  
وكان كوتزين يدرس الفلسفة والرياضيات ، وقد لقن كانط فلسفة لينتزر ووجهه اينسسا  
الى دراسة ( نيوتن ) وسبب له باستخدام مكتبته .

وبخلاف ذلك فقد استمع كانط بصورة منتظمة الى محاضرات اللاهوتية التي ألقاها  
منجمه الاول شولتز ، دون ان يترك هذه المحاضرات اثرا جذريا في اختيار الانتماء  
الذي سار به دراسته . وقد أضحى كانط خلال هذه الفترة براعة خاتمة نفس  
الدراسات اللاتينية .

تقدم كانط عام ١٧٤٦ م وقد بلغ في ذلك الوقت الثانية والعشرين من عمره  
ببحث جامعي صغير تحت عنوان ( آراء حول التدمير الصحيح للفنون الحسنة )  
ويظهر فيه تأثيره بنظرية نيوتن في الجاذبية كما تتجلى رغبته في التوفيق بين الديكارتيين  
واللينتزين .

وفي نفس العام ١٧٤٦ م توفي والد كانط ، فلم يلبث ان وجد نفسه مضطرا  
الى التكسب من طريق احتراف مهنة التدريس ، وأضى تسع سنوات من ١٧٤٧ م المس  
١٧٥٥ م محلا خاصا لدى ثلاث عائلات أرستقراطية مختلفة في بروسيا الشرقية .

وعلى الرغم من ذلك ذهب الى انط الى انه لم يكن مدرسا بارعا ، الا انه استطاع  
ان يهيئ تلاميذ نابهيين واستطاع ان يفرس في نفوسهم الشعور العميق بالحرية والتقدير  
العظيم للقيم الانسانية ، وليس من قبيل المعادفة ان يكون تلامذته الاوائل ممن  
ابناء الطبقة الارستقراطية عم أول من بادروا بالناء الرق في مقاطعات بروسيا  
الشرقية .

وفي سنة ١٧٥٥ تخلى عن عمله في التدريس الخاص ، وتقدم ١٢ يونيو ممن  
الامام نفسه لنيل درجة الدكتوراه ، فنالها على أطروحته ( في النار ) وكان البحث  
في اللغة اللاتينية وهي رسالة في فلسفة الطبيعة وقد أطروحته اللاتينية الثانية

بعنوان (العبادى الاساسية للمعرفة الميتافيزيقية) يقبل فيها دليل العلل الغائية على وجود الله بدون تحفظ ونوقشت علانية في ٢٧ أيلول ودافع عنها كانط ، وأصبح معيدا للفلسفة في جامعة كونيغسبرج . غير انه كان قد صدر مرسوم ملكي عام ١٧٩٩م بشرى عدم جواز ترشيح طالب لمنصب معيد في التعليم الجامعي ، دون ان يكون هذا الطالب ناقش ثلاث أطروحات مطبوعة . وأستوى كانط هذا الشرط بأن تقدم بأطروحة لاثنيية ثالثة في ابريل عام ١٧٩٦م وعنوانها ( في المونادولوجيا الفيزيائية ) والمونادولوجيا اسم أطلقه أردمان على الرسالة التي ألفها ( لينتز ) لاجين موناد :

١ - لفظ يوناني الاصل ويدل على الوحدة وأطلقه افلاطون على ( المثال ) واستعمله بعض المفكرين المسيحيين للدلالة على الجواهر الروحية التي يتكون فيها الكون .

٢ - أطلقه لينتز على كل واحد من الجواهر البسيطة التي يتكون منها العالم ، وهي جواهر روحية كلها ادراك ونزوع تتحرك بنفسها ، وكل تغيراتها بنفسها .

شغل كانط وظيفة محاضر خارجي بالجامعة ، وكانت الطريقة المتبعة آنذاك ان يدفع الطلبة أجر المعيد الذي يترددون على دروسه .

وكانت محاضراته تبدأ يوميا من الساعة السابعة الى التاسعة او العاشرة ، وجميع الساعات التي كان يلقيها في الاسبوع غالبا تبلغ العشرين ساعة . وكانت محاضراته متنوعة : فمن محاضرات في المنطق والميتافيزيقا والفيزياء والرياضيات الى محاضرات في القانون الطبيعي ، وعلم الاخلاق ، واللاهوت الطبيعي . . . . . الى غيرها في علم الانسان والجغرافيا والطبيعة . وكانت قاعة محاضراته تغردائما بجموع الطلاب ، فقد كان محاضرا من الطراز الاول يأسر قلوب غلبته وغنولهم بعلمه العزيز ، وهم بالمقابل يبادلونه الحب الشديد والاحترام الناقص ، واستقطب محاضرات كانط بجانب الطلاب كثيرا من المتعلمين والمثقفين في كونيغسبرج ، وكانوا

ياخذون نصوصا من مخطوطاته ، وكان من بين هؤلاء الوزير البروسي في ذلك  
الحين ( فون سدلير ) وكان يحضر نفسه واحدا من تلامذته ، وكان يطلب دائما  
نسخا من مخطوطاته .

ورغم نجاحه العظيم في التدريس ، فقد بقي خمس عشرة سنة معيدا ورغم كمال  
المحاولات ليكون أستاذا ، تقدم للحصول على منصب الاستاذ المساعد للرياضيات  
والفلسفة الذي شعر بوفاء كوتزن عام ( ١٧٥١ م ) الا انه لم ينجح في محاولته  
وفي سنة ( ١٧٥٨ م ) شغل منصب الاستاذ المساعد للمنطق والميتافيزيقا وأراد  
شولتز ان يتولى كاتبة هذا المنصب فأستدعاه الى غرفته وجابهه بالسؤال التالي :  
" هل تخاف الله حقا في قلبك ؟ " بغية التأكد من كون الشاب لم يقف بعيدا جدا  
عن عقل اللاهوت ، وبعد مساعدته على الحصول على هذا الكرسي ، الا ان ( بوك )  
ظفر بهذا المنصب ، وكان قد شغل منصب المعيد قبل كاتبة بيزن طويل .

وفي يوليو ١٧٦٤ م أصبح كرسى استاذية في الشعر والادب شاعرا وتوجب  
ان يشغل ، وعرض على كاتبة هذا المنصب الا انه رفض هذا العرض رغم اغراء البعض  
له من ذوى الشأن بايعاله الى هذا المنصب ، ومن الاسباب التي حملته على الرفض  
انه كان يطلب من صاحب هذا الكرسي مهمة القيام بتنظيم فعاكد النساء ، وقد  
طلب من تولي هذا المنصب في النهاية ان يضع مقطوعة ( كارسن ) لبراج الاحتفال  
بـ ( عهد الميلاد ) ، وان يؤلف مقطوعتين ، الاولى بمناسبة احتفال تتويج الملك  
والثانية بمناسبة عيد ميلاد الملك .

وبعد مضي عام ( ١٧٦٥ م ) عين كاتبة بجانب عمله بالجامعة الامين المساعد  
في مكتبة القصر الملكي ، وكان يتولى بحفة خاصة الاشراف على مجموعات النسخ  
الطبعي ، ما دفعه الى دراسة علم المعادن ، وهذه اول وظيفة رسمية ثابتة يحملها  
ويقتضى منها دخلا سنويا ثابتا وان كان ضئيلا .

وعرفت عليه أستاذية الفلسفة في جامعة (أرلاتنسن) عام ١٢٦٩ م . وتلا هذا الموضوع عرض آخر من جامعة بينا . وكان على وشك الذهاب إلى أرلاتنسن . ولكن في اللحظة الأخيرة طرأ في كوينجسبيرج وضع يلائم رغباته ويوافق تطلعاته في سنة ( ١٢٧٠ م ) خلا كرسى الرياضيات ، فعيّن فيه الدكتور ( بوك ) الذي حصل على أستاذية المنطق والميتافيزيقا قبل كانط . وتولى كانط كرسى المنطيق والميتافيزيقا بدلا منه ، وذلك في ٣١ مارس ١٢٧٠ م .

وتشيا مع انظمة جامعة كوينجسبيرج وقوانينها التزم كانط ان يدشن أستاذية فيسفة بالطروحة لاثنية ، وحب مناقشتها والدفاع عنها بشكل علني ورسى . وكان عنوان الطروحة ( في صورة ومبادئ العالمين الحسى والمعقول ) بين في هذه الطروحة دعائم نظريته في المعرفة والتي تقوم على ان المعرفة الحسية والعقلية تختلفان ككل الاختلاف .

ولما تحقق لكانط طموحه الاكاديمي ، رأى ان العمل في مكتبة القصر يشكل عبئا ثقيلا على نشاطه ، وهدرا لوقته ، فاستقال من عمله في المكتبة سنة ١٢٧٢ م . وفي سنة ١٢٨٠ م اصبح عضوا في مجلس الشيوخ الاكاديمي للجامعة .

وفي الفصل الدراسي الصيفي سنة ١٢٨٦ م تولى كانط للمرة الاولى منصب مدير الجامعة ، وأبسط به خلال مدة مديريته للجامعة مهمة اعلام مباحة الجامعة للملك والتكلم باسمها امام الملك المتوج حديثا ( فريدريك فلهلم الثاني ) ، وقلمه وزير الحكومة الذي رافق الملك ، وساما تقديريا خاصا وكانت مدة المديرة عامين ، فنولس هذا هذا المنصب لفترة ثانية في سنة ١٢٨٨ م ولما جاء دوره ليكون مديرا للمرة الثالثة في سنة ١٢٩٦ م رفض توليها وكتب الى المدير يقول : " ان ضعفي بسبب شيخوختي يضطرنني الى ان اعلن عجزى عن القيام بهذه المهمة " اما منصب عمادة كلية الاداب فقد نولاها كلها أتى الدور عليه ، فكانت جملة توليه العمادة خمس مرات .

ولم يطرأ أى تغيير على نشاطه عندما كان استاذاً جامعياً ، والسبب يعود الى انه احتفظ بالمعادن الاكاديمية التى درج عليها ، وتقسيم ساعات عمله فى اليوم دون ان يدخل عليها أى تعديل ، ولم يقتصر هذا التنظيم الصارم على نظامه الجامعى ، بل ان حياته كلها قد جرت على ايقاع يوصى بدقة .

كان يستيقظ فى الخامسة صباحاً - شتاءً - صيفاً - وكان على خادمه ( لاسيى ) ان يوقظه ، وألا يتركه حتى يقوم من فراشه ، وتوزع نومه على خمس ساعات ، وفى رأسه طاولة النوم ، ويذهب الى مكتبه ، وهناك يشرب فنجانين من الشاي الخفيف ، وعلوونا واحداً من الطباق ، وكان يتجنب شرب القهوة والبيرة لانفسه يراها مضرين .

ويستمر فى تحضير محاضراته حتى الساعة ، ويلقيها من الساعة الى الساعة او من الساعة حتى الساعة صباحاً ، ويقبل على محاضراته بمشغول واجتهاد ، حيث انه لم يترك ربع ساعة تذهب سدى .

وبعد انتهاء محاضراته يقعد مكتبه للطلعة والتأليف حتى الساعة الواحدة بعد الظهر ، ومن ثم يمشى فمجلس ملاهى الخروج ، ويذهب الى الجدة التى دعته او ينتظر من دعاهم من امه قائله ، لتناول طعام الغداء معهم ويتجاذبوا مع هذه السيدة اطراف الحديث ، وغالباً ما يدور الحديث حول الاحداث السياسية او الاقتصادية او العلمية ، ويتجنب الحديث عن المشكلات السياسية الصحية ، وبيان الثورة الفرنسية كانت الانهايا السياسية هى التى تحتأثر الى اهتمامه .

وكان يقيم بنزهة على الاقدام بعد الغذاء ، وتستغرق هذه النزهة عادة ساعة فاذا خرج بمطعم الروادى ، أخذ يتجه ناحية الطريق السفير الذى تشككه أشجار اليزون ، والتى لا تزال تسمى : ( نزهة اليزون ) .



وجرى تناقل الاخبار عنه بأن العديد من مواطني كوينجسبيج كانوا مضطربون  
بما فعلهم وفقا لخروجه ، ويتبعه خادمه لامي حاملا مظلته تحت ابطه اذا اكتملت  
الماء جلبت المسحب بالفيوم ، اذا لم يكن يحوقه عن نزخته برد ولا مطر ، ولم  
يخلف عنها الا مرة واحدة طلبها بانه اشتغل عنها بقراءة كتاب ( اميل ) ( ليجان  
مالك روسو ) فلم يتركه حتى انتهى من قراءته ، وغير مسار نزخته مرة باتجاه العاصمة  
لسماع انباء الثورة الفرنسية .

اما فترة ما بعد النزهة ، فقد دج كانط على تخصيصها للمطالعة ولا سيما  
طالعة الكتب الصادرة حديثا ، ومن ثم يذهب الى قرائه في تمام الساعة العاشرة  
هنا مادعا الشاعر ( هيني ) وهو شاعر الماني الى القول : " لا أظن ان ساعة  
أند رائة كوينجسبيج الكبيرة كانت تؤدي عملها بصورة اكثر انتظاما ودقة من مواطنيها  
الأنط .

وكان الفيلسوف يبالغ في وقاية نفسه من السموم - لانه كان معتل الصحة -  
ومن بين مبادئه الوقائية ألا يتنفس الانسان الا من أنه ، وبخاصة اذا كان خـانـج  
منزله ، ولذلك كان لا يسمح لاحد ان يكله وهو في نزخته لان الكلام سيدعو السـي  
التنفس من الفم ، وكان يقول : " ان الصمت خير من المرض بالبرد " .

وكان يفكر في كل شيء تفكيراً طويلاً قبل الاقدام عليه ، حتى فوت عليه تفكيره  
الطويل الزواج وعاش أعزباً حتى مات ، وقد فكر في الزواج مرتين ، في المرة الاولى  
اطال التفكير الى ان تقدم للسيدة التي كان يريد الزواج بها خطيب اخر ، وفي  
لمرة الثانية اطال التفكير حتى انتقلت من أراد خطبتها من كوينجسبيج مع امرتها  
بل ان يصل الفيلسوف الى رأى في الزواج منها .

واعتزل كانط بخصه بالاكاديس بصورة تدريجية من جراء تقدمه في السن  
لأنه صرف في عام ١٧٩٥ م على المقاهي القليل من المحاضرات العامة ، وبالمثل ان تخلصي

كلها عن التدريس عام ١٧٩٧ م ، وأقام الطلاب احتفالا بمناسبة اعتزاله التدريس  
فاجتمع منهم مركب كبير ، مصحوبا بفرقة موسيقية ، ومنازحتهم منزله ، وعلى الرغم  
من اعتزاله هذا فقد ظل يمارس نشاطه الفكري في التأليف والتدريس .

وفي عام ١٨٠١ م قدم كاتط طالب اعطاه من مجلس الجاهزة ، وبعد ان خالته  
واعتراله ، أخذ يدرس بوطأة الشيخوخة ، وفي سنة ١٨٠٣ م راجع يدرس بـ  
في المعادة ، وقلت شهيتته للخطام ، وزادت آلام معدته في الصيف وفي نهاية  
( سنة ١٨٠٣ م ) ضعف نور عينه اليمنى بعد ان كان قد فقد اليسرى منذ  
سنوات . ووقع فريسة لهواجس ادب به الى حالة من الهزال الشديد ، ولم تك  
الاشهر الاخيرة من حياته سوى موت بطى ، أدت به الى ضعف في الذاكرة والسمع  
ومن ثم قاده الى الموت حيث فارق الحياة في الثامن عشر من فبراير ١٨٠٤ م .

### مؤلفات كانط

مع ما عرف عن كانط بغزارة تأليفه ، الا ان كتابين من كتبه لاقا صدى وشهرة أكثر من أى كتاب آخر من مؤلفاته ، وهما نقد العقل النظرى ، ونقد العقل العملى وسنورد الآن كتبه وبحرته فى تملسل زمنى حسب توقيت ظهورها :

- ١ - فى عام ١٧٤٧ م تقدم ببحث جامعى صغير تحت عنوان ( آراء حول النقد بصر الصحيح للقوى الحية ) ويظهر فى هذا البحث تأثيره بنظرية نيوتن فى القوى الجاذبية ، وحاول فيه ان يوفق بين المذهبين الكارثين واللينينتين .
- ٢ - فى عام ١٧٥٤ م بحث فى السؤال الذى وضعته الاكاديمية الملكية فى برلين والسؤال هو : هل الأرض تعرضت لبعض التغيرات فى دورانها حول محورها ؟ هل تدور الأرض ؟
- ٣ - فى عام ١٧٥٥ م نشر بحثا بعنوان ( التاريخ الطبيعى للناس ونظريتها ) حاول فى هذا البحث تفسير النظم الفلكى على اساس القوانين الميكانيكية وحسب مبادئ نيوتن .
- ٤ - فى عام ١٧٥٥ م أطروحة ( نغم النار ) وهى رسالة فى فلسفة الطبيعة .
- ٥ - فى عام ١٧٥٥ م أطروحة بعنوان ( المبادئ الاساسية للمعزفمسة الميتافيزيقية ) يقبل فيها دليل الفلك الغائبة على وجود الله بدون تحفظ .
- ٦ - فى عام ١٧٥٦ م ( تاريخ ووصف للزلازل سنة ١٧٥٦ فى لشبونيه ) .

- ٧ - في عام ١٧٥٦ م ( مواصلة التأملات في اهتزازات الارض المدركة منذ بحسبي الوقت ) • مقدمه الى الجمهور خلال صحائف الفكر • سنة ١٧٥٦ م
- ٨ - في عام ١٧٥٦ م ( في المولساد ولبجيا العيزائية ) •
- ٩ - في عام ١٧٥٦ م ( ملاحظات جديدة حول تفسير نظرية الريساج ) •
- ١٠ - في عام ١٧٥٧ م ( برنامج محاضرات الجغرافيه الطبيعيه ويشمل دراسه للموضوع التالي : هل السبب في كون الريساج الغريه التي تهب على مناطق رطبه • هو أنها تعبر بحرا كبيرا •
- ١١ - في عام ١٧٥٨ م ( تصور جديد للحركه والسكون والنتائج المترتبة عليه من الأسس الأولى لعلم الطبيعة ) •
- ١٢ - في عام ١٧٥٨ م ( تأملات في النزعه الى التفاؤل ) فيه يعرض كائنات راييه في كتاب بعنوان : " ليس العالم أحسن ما في الامكان " •
- ١٣ - في عام ١٧٦٠ م ( خواطر حول الموت المبكر للسيد يوهان فريد رسن فسون فسونك ) في رسالة الى أمه •
- ١٤ - في عام ١٧٦١ م ( بيان ما في أشكال القياس الأربعة من تحلى راثي ) •
- ١٥ - في عام ١٧٦٢ م ( محاولة من أجل ادخال مفهوم الكميات السايه في الفسنة ) • يحاول الدهنه على أن رابطه العلبيه هي رابطه ذات طابع خاس يخرج عن نطاق المنطق ويبدأ الهويه •
- ١٦ - في عام ١٧٨٣ م ( دراسة في بدء اذهاب مبادئ اللاهوت الطبيعي والإلهي ) •
- عني فيه بالعارق الكبير بين الرياضيات والتميزيف • ويصل في النتيجة الى أن التميزيف لم تتقدم كعلم مثلما تقدمت العلوم الأخرى •

- ١٧ - في عام ١٧٦٣ م ( البرهان الممكن الوحيد على وجود الله ) بهاجم نفسه  
الدليل الديكارتي لوجود الله ، صورة لينيتز لنفسه الدليل ، ودليل  
العناية الالهية ، يرى ان الدليل الوحيد هو وجود القوانين الكلية التي  
تخضع لها العالم الطبيعي .
- ١٨ - في عام ١٧٦٤ م ( مقال في اسرار الرأس ) .
- ١٩ - في عام ١٧٦٤ م ( ملاحظات حول الشعور بالجمال والجلال ) يظهر  
ان كانت في هذا الكتاب تأثر بالفكرين الانجليز وروس .
- ٢٠ - في عام ١٧٦٤ م ( مقالة في البنية في العلم الميتافيزيقية ) .
- ٢١ - في عام ١٧٦٤ م ( أحلام رجل الرؤية والكشف . مفسرة في ضوء احلام  
الميتافيزيقا ) حاول فيه ان يبرز بأصحاب تلك المذاهب الروحية الفاسدة  
التي كانت تقوم على مظاهر ناعمة وتصورات عرجاء ، وماق على سبيل  
المثال مذهب سويدنبرج .
- ٢٢ - في عام ١٧٦٨ م ( الاساس الاول للاختلافات بين الاتجاهات في المكان )  
يعمل فيه الى طبيعة نهوض في المكان المطلق .
- ٢٣ - في عام ١٧٧٠ م ( في صورة ومبادئ العالم المحسوس والعالم العقول )  
بين في هذه الرسالة دعائم نظريته في المعرفة والتي تقوم على ان المعرفة  
الحسية والمقلية تختلفان كل الاختلاف .
- ٢٤ - في عام ١٧٧٥ م ( في الفوارق بين الملائكة البشرية ) .
- ٢٥ - في عام ١٧٨١ م ( نقد العقل الخالص والنظري ) وهو أهم كتب كاسط  
وهو صعب الفهم عسير الفهم ، نفس كاسط احدى عشرة سنة في اعداده ، وقد  
أحدث هذا الكتاب ثورة كبرى في عالم الفلسفة ، حاول فيه ان ينفذ السمس  
عق اعاق الفكر البشري ، لكن يكشف طبيعة المعرفة وشروطها وحدودها .

- ٢٦ - في عام ١٧٨٣ م ( مقدمة كل ميتافيزيقا مقبلة يمكن ان تصير علما ) وهذا الكتاب بمثابة اختصار لكتاب ( نقد العقل النظري ) ، كما انه غرض فمسي هذا الكتاب كثيرا من الاراء بلغة سهلة وفي اسلوب واضح .
- ٢٧ - في عام ١٧٨٤ م ( فكرة التاريخ الشامل من وجهة نظر عالمة ) .
- ٢٨ - في عام ١٧٨٤ م ( اجابة حول سؤال ما معنى التنوير ؟ )
- ٢٩ - في عام ١٧٨٥ م عرض وتلخيص لكتاب هرودر : ( خطوات حول فلسفة تاريخ الانسانية ) .
- ٣٠ - في عام ١٧٨٥ م ( البراكن في القصر )
- ٣١ - في عام ١٧٨٥ م ( تعريف مفهوم السلالة البشرية ) .
- ٣٢ - في عام ١٧٨٥ م ( تأسيس ميتافيزيقا الاخلاق ) يعرض فيها نظريته في الاخلاق وهذا الكتاب بمثابة مقدمة لكتابه الثاني في الاخلاق نقد العقل العلي .
- ٣٣ - في عام ١٧٨٦ م ( المبادئ الميتافيزيقية الاولى لعلم الطبيعة ) .
- ٣٤ - في عام ١٧٨٦ م ( انقراضات ظنية حول بداية تاريخ الانسانية ) .
- ٣٥ - في عام ١٧٨٦ م ( ماهو معنى التوجيه في نطاق التفكير ) .
- ٣٦ - في عام ١٧٨٨ م ( حول طب فلسفي للجسم ) .
- ٣٧ - في عام ١٧٨٨ م ( نقد العقل الميلى ) وهو كتاب في الاخلاق حاول فيه ان يؤسس الاخلاق من حيث هي علم ينبثق عن الفطرة الانسانية وهذا الكتاب يتم لكتاب ( تأسيس ميتافيزيقا الاخلاق ) .
- ٣٨ - في عام ١٧٩٠ م ( نقد ملكة الحكم ) حاول في هذا الكتاب ان يوفق بين العقلين النظري والعملى او بين عالم الطبيعة وعالم الحية او بين الحق وبين الخير من طريق الالتجاء الى قوة تالفة حاكمة بالجمال والغاية . الا

### وهي ملكة الحكم .

- ٣٩ - في عام ١٧٩٠ م ( حاول اكتشاف مغفارة ان كل نقد جديد للعقل ينشئ بالضرورة ان يتم بواسطة نقد اقدم ) رسالة كتبها غند ابرهود الذي ظن ان لينتز قد شق نفس الطريق الذي ادعى كانط انه اول من شقه .
- ٤٠ - في عام ١٧٩٠ م ( حول التصوف ووسائل تناوله ) .
- ٤١ - في عام ١٧٩١ م ( حول فشل كل محاولة فلسفية في مضار علم الربوبية ) .
- ٤٢ - في عام ١٧٩٢ م ( ماهي الخطوات الفعلية التي حققتها الميتافيزيقا نفس تقدمها منذ عهد لينتز وفولف ؟ ) .
- ٤٣ - في عام ١٧٩٢ م ( في الصراخ الاصل ) الفصل الاول من كتاب الدين في حدود العقل الخالص .
- ٤٤ - في عام ١٧٩٣ م ( الدين في حدود العقل الخالص ) في هذا الكتاب يؤكد ان الدين جيب الا يرتبط بالمواظف بل بالعقل ، ومن الخطأ ان نعتقد ان الدين هو الضابط للاخلاق ، والاغلاق ليست بحاجة الى الدين من اجل قيامها ، بل لابد من اعتمادها مستقلة بذاتها وليس هناك الا دين حقيقي واحد . وطائفة في الممارسات الوانعية هواسكال متعددة مسن العقائد الدينية والادنى الى الصواب ان نقول : هذا الرجل ينتمى الى العديدة الدينية اليهودية والاسلامية والسبحية ، بدلا من ان نقسول انه ينتمى الى هذا الدين او ذاك .
- وكانط في هذا الكتاب يقول العقائد الدينية تأويلا رمزيا .
- ٤٥ - في عام ١٧٩٣ م ( حول القول المشهور " هذا حسن نظريات ، ولكنه لايسارى شيئا علميا " ) .

- ٤٦ - في عام ١٧٩٤ م ( حول الفلسفة بصفة عامة ) .
- ٤٧ - في عام ١٧٩٤ م ( عن تأشير القصر على الجسر ) .
- ٤٨ - في عام ١٧٩٤ م ( نهاية العالم ) .
- ٤٩ - في عام ١٧٩٥ م ( نحو السلام الدائم ) تحدث في هذا الكتاب عن قهسار
- ٥٠ - في عام ١٧٩٦ م ( عن نسخة ارتفعت حديثاً في الفلسفة ) .
- ٥١ - في عام ١٧٩٦ م ( تسمية نزاع رياضي قائم على جشونهم ) .
- ٥٢ - في عام ١٧٩٦ م ( اعلان عن قرب الانتهاء من رسالة في السلام الدائم
- في الفلسفة ) .
- ٥٣ - في عام ١٧٩٧ م ( الاسم الاولى المتمايزية لنظرية الضليلة ) .
- ٥٤ - في عام ١٧٩٧ م ( في الحق المزعوم للكذب لدوافع من حب الانسانية )
- ٥٥ - في عام ١٧٩٨ م ( حول صناعة الكتاب ) .
- ٥٦ - في عام ١٧٩٨ م ( التنازع بين الكليات الجامعية ) .
- ٥٧ - في عام ١٧٩٨ م ( علم الانسان من الناحية العلية ) .
- ٥٨ - في عام ١٨٠٠ م ( محاضرات كانط في المنطق ) .
- ٥٩ - في عام ١٨٠٢ م ( محاضرات كانط في الجغرافيا والطبيعة ) .
- ٦٠ - في عام ١٨٠٣ م ( محاضرات كانط في القربة ) .



### الحالة السياسية في عصر كاتس

شهدت أوروبا في القرن الثامن عشر الميلادي ، حالة عدم استقرار من الناحية السياسية ، كانت نتيجة حروب طاحنة لا من أوروبا محض ، بل امتدت إلى سائر القارات ، الدليل الأوضح على مشغولاتها المنتشرة في العالم ، هجرت على أوروبا نتيجة لذلك الرسائل والدمار .

واشتدت روسيا في أكثر الممالك التي دارت رحاها فوق الأراضي الأوروبية ، فقد دخلت الحرب مع فرنسا ضد الإمبراطورية النمساوية ، ولما أدركت النمسا أنها لن تنكس على الانهيار ، أمام وطأة الجيوش الفرنسية والروس ، تنازلت عن سيليزيا وبروسيا ، وذلك أمناً جانبها .

وفي عام ١٧٤٣ م دارت الحرب بين " خلف ووزم " وكان يضم النمسا وسلكة سردنيا وبرطانيا ، وبين " حلف فونتينلو " الذي كان يضم فرنسا وألمانيا ودخلت بروسيا المعركة بعد ازدياد قوة النمسا وانتعاشها من عدم معارك ، وتراجع جميع فرنسا ، فخضعت على نفسها أن تهزم فرنسا ، وحده فترة قصيرة من اشتراك روسيا ، تماثلت الدول المتجارية ، وأدركت النمسا أن غدها الرهيب هو بروسيا .

وفي مايو ١٧٥٦ م عقدت النمسا اتفاقية بينها وبين فرنسا ، ومن ثم انضمت إليها روسيا وشكل حلف دفاعي باسم " حلف فرساي " وقد أرادت بروسيا أن تضرب هذا الحلف قبل أن يشتد ساعده ، فهاجمت النمسا ، دخلت فرنسا روسيا ، ومن ثم السهول ، الحرب ضد روسيا ، واجتاحت جيوش الحلف الأراضي البروسية ، وكانت مدينة كينجبرج ( سقط رأس كاتس ) من المدن التي اجتاحتها الجيوش الروسية ، وبعد احتلاله ( بطرس ) الثالث ابن أخته بطرس الأول وشارل فريدريك نون هلسين بعد احتلاله المرسى في روسيا عقد الصلح مع فريدريك الأكبر وسحب جيوشه من بروسيا ، وما كان من الدول الأخرى إلا أن اتخذت أخذوها .

وكان لاحداث الثورة الفرنسية ، التي بدأت بالهجوم على الباستيل يوم ١٤ يوليو ١٧٩٨ م صدى واسع في جميع أوروبا ، وخاصة في أوروبا المتعلمين ، كما كان مستمرا يتدفق من به من الناس المتأثرات الاثراء ، رجال الدين ، وتحرير الملاحين ، ونسبوا بالحرية والمساواة بين الناس ، وطالبوا بتحد يد سلطة الملك عن طريق الدستور .

وخشى ملك بروسيا على ملكة كريمة ملك أوروبا ، عقدت بروسيا مع النمسا في عام ١٧٩١ م اتفاقا بغض التعاون في حياة الأسرة المالكة الفرنسية ، وبذلك خاضت بروسيا الحرب ، وتمكنت جيوش بروسيا والنمسا من الختان الهزيمة بالفرنسيين ، ثم لم يستطع أن انهزم جيش بروسيا عند فالسي ، كما أقتصرت قوات الحوار الفرنسية على الجيوش النمساوي في بلجيكا ، وهكذا أحق تحالف بروسيا والنمسا واضطرت بروسيا عام ١٧٩٥ م الى عقد صلح مع فرنسا ، فطقت شغلت بروسيا بحسن فرنسا بما هو أهم بالنسبة لها ، فقد تقاسمت بولندا مع روسيا عام ١٧٩٣ م وتعتبر هذه الحروب بداية لازنات وحروب ، هزت كيان المجتمع الاوربي .

هكذا ، ومن ناحية أخرى ، فقد ساد في القرن الثامن عشر ( نزعة التنوير ) لامي بروسيا وحدها بل في أكثر البلاد الاوربية ، وتتلخص قيادتها فيما يلي :-

- ( ١ ) الايمان بان العقل هو جوهر الانسان ، وأنه المقياس في تمييز الخطأ من الصواب .
- ( ٢ ) الايمان بالتقدم المستمر للانسانية ، بفضل انتشار العلم .
- ( ٣ ) ناضلت نزعة التنوير ضد سيطرة السلطات الدينية ، وطالبت بتحرير النفوس من سيطرة رجال الدين ومن العقائد غير المقبولة عند العقل ، ودعت الى ما عرفت باسم ( الدين الطبيعي ) أي الموافق للطبيعة والعقل ، وكان كانط من أكثر انصارها ومن أعظم رجالها ومثليها .

ولم يكن كانط فيلسوفا انغزاليا ، لا يتجارب من أحداث العالم الدائرة من حوله بل كان ملقا بمناقشة المسائل السياسية ، مهتما بمستقبل أوروبا السياسي ، ففي هذه فريدريك الأكبر كانت بروسيا تتمتع بالكثير من الحرية الفكرية ، فقد كان يجب العلماء

والفكرين ويقرهم اليه . ويستند معهم الى بلاطه . كما كان يرأسهم ، ولم تلاحظ مصر هذه الفترة أى نشاط سياسى لكناط وكان معجبا بفريدريك الأكبر . وأهدى اليه كتابين هما ( التاريخ الطبيعى للعسا ونظريتها ) و ( فى صورة ومبادئ المال السياسى والنسب والمساكن المفقول ) ولم يذكر فى كتبه من بين حكام مصر غير فريدريك الأكبر ولما تولى فريدريك الأكبر فى ١٧٨٦/٨/١٧ م اغتلى العرش ابن أخيه فريدريك الثاني . السندى وقع تحت تأثير فولتر .

وقد عرف فلتر مستشارا خاصا لبللى . ورئيسا لبطانة البانى . وفى الوقت نفسه مشرلا من شؤون مجلس الوزراء . وأصبح من ثم وزيرا للعدل خلفا لفون زولستتر وكان أول قرار أصدره تنظيم الأمر الدينية فى الدولة البروسية . وكما توقع الكسندر فقد قام بعمل واسع ضد التنوير . وهدر مرسوم رقابة جديدة للدولة البروسية فى ١٦ ديسمبر ١٧٨٨ م . الا أن تعليق الرقابة على قليلا . فعين هرس وهلمبر من أجل تشديد الرقابة وذلك خلت المجلات والمنشورات الوقتية والموعات وما شابه ذلك تحت رقابة الدولة . فكانت نتيجة ذلك أن توقفت الكتب والمجلات العلمية والفلسفية وهجرت هذه البلاد الى بلاد أخرى .

وعندما أراد كناط نشر مقالة عنوانها ( صراع مبدأ الخير مع مبدأ الشر للسيطرة على الانسان ) رفضت لجنة الرقابة نشرها . ولم تمت أى مبرر عن سبب رفضها لهذا المقال . فرجع كناط الشاغا الى الملك . وجر له النتائج القارة لهذه الرقابة المتعددة . ولكن الطلب قدم أبان الثورة الفرنسية . فما كان من الوزارة الا أن رفضت اقتراحه . وزادت فى تشديدها على الموقوفات .

وأضاف كناط لهذا المقال ثلاثة فصول . ونشر الك فى كتاب سماه ( الدين فى حدود العقل ) بعد عرضه على كلية اللاهوت فى جامعة كونيغسبيرج . وأتمت الكلية على نكرة ولا فى الكتاب نجاحا كبيرا ومن ثم أعيد طبعة .

وأرسل وزير المعارف خطاب لهم رضى الى كانط باسم الملك ، كما أصدر أوامره  
بالحد من حريته من الكتاب والتعلم ، لان كتابه الذى صدر يحط من بعض الحقائق  
الاساسية المتعلقة بالمسيحية ، والكتاب المقدس واذا لم يمتنع كانط عن ذلك فستخسف  
الحكومة اجراءات لارضية ، كما صدرت أوامر الى أساتذته جامعية كونيغسبرج بحسب  
تدريس الفلسفة الكانطية .

ورد كانط على الخطاب الذى وجه اليه بأنه لن يناقش بوجوه معلما للشباب  
أبدا ما جاء من التواء والعهد الجديد ، وأنه يعتقد ان المسيحية تنفى مع الجهادى  
الاخلاقية الخاصة التى عليها العقل وتعمد كانط بأن لا يخوض فى مسائل دينية مستقبل  
سواء فى محاضراته أم فى كتاباته ، وظل ملتزما جاسب الصمت فى المسائل الدينية  
الى ان ادركت الملك فريدريك الثانى المنسبون فى ١٠ من نوفمبر سنة ١٧٨٦ م باعتلاء  
فريدريك الثالث العرش خلفا له فرأى كانط أنه فى حل من هذا العهد خاصة وأن  
فريدريك الثالث أراد أن يسم على نهج فريدريك الاكبر ، فعزل لجان العصور والرقابة  
بعد توليه زمام الامر بشهر .

وأبدى كانط اعجابه الشديد بالثورة الفرنسية وشعاراتها التى نادى بها  
ولم يخف هذا الشعور بل كان يصرح به فى اكثر مجالسه حتى أنه كان يصرح بطلبه  
لحلاقة هذه البرهنة المحللة بالجرائد ليطلع على أخبار الثورة الفرنسية .

بهذه أن هذا الاعجاب والعاش للثورة الفرنسية خفف ، بسبب ما انتبهت  
اليه الثورة من ارهاق ورافة دماء وجرائم بشعة وتجاوزات لكل ما يقضيه العقل والعقل  
مبادئ الانسانية ، حتى قبل منها الثورة التى أكلت أبناءها ، حيث قضت على  
أبنائها ، ومع بقائه تسكع بمبادئ الثورة ، الا أنه توجه الى أن الإصلاح لا يسد  
أن يقوم به الحاكم ، لا الشعب فقط ، ان التغيير فى النظام انعاسه للدول  
هو تغيير يمكن أحيانا أن يكون ضروريا - لا يمكن أن يحدثه الا الحاكم نفسه عن طريق  
الإصلاح ، الا الشعب بواسطة ثورة ، واذا حدثت هذه الثورة ، فانها لا يمكن أن تتناول  
غير السلطة التنفيذية لا السلطة التشريعية .

وكان يهود أمريكا الشمالية للتخلص من الاستعباد الانجليزى ، وكان من هذا العدد : " ان استعباد انجلترا لأمريكا يمثل رجعة فى التاريخ الحاسى لانجلترا فيما يتعلق بتذكيرها العالمى . انهم يريدون من الأمريكيين أن يكونوا رعايا لبرعيا ويتخلوا النسيروا لكاف غيرهم " .

بعد كسره كاستط الحرب أكثر من أى شئ آخر ، وقد وضع كتابا فى السلام الدائم بين فيه أن لدى الناس نزعات وصفات فردية هى التى أدت الى تطوير الجنس البشرى نفاذ ، وما تكونت المجتمعات التمييزية الا لانقاء الأذى المتبادل ، ولقد خسان لك بل أن تفعل ما فعله الافراد من قبل ، ويخرجوا من الحالة الوحشية ويتعاقدوا لحفظ السلام ، بانشاء النظام الدولى يقوم على الديمقراطية ، والقضاء على العبودية والاستغلال ، وأن يتعهد هذا النظام الدولى بنشر السلام فى العالم ، وأن الحكام لا يجدون ما يتفقونه على تعليم الشعب ، لان موارد البلاد تذهب كلها استمدادا للحرب القادمة ، وهيهات أن يتدن العالم الا اذا أثبتت هذه الجيوش القائمة .

يرى أن النزعة الى الحروب التى سادت أوروبا انما ترجع فى معظمها الى توسع أوروبا فى أمريكا وأفريقيا وآسيا ، فهى حروب على الغنائم وكل يسمى لاخذ حصصة الأسد ، مثلهم فى ذلك مثل اللصوص حينما يتقاسمون الغنائم ، وأنه ليوافق حقا أن ترى هذه الدول التى عدت التجديد ما تفعله حينما تكتشف أرضا جديدة فى إحدى غاراتها ، إذ أن مجرد زيارة لثقت الشعوب تعسبر فى نظرم غزوا يد رلهم استعبادها ، فعينما اكتشفوا أمريكا عابلهما كأنها خلوس السكان ، وأعتبروا سكانها الاصليين من سقط الساع ، وقد وقع هذا من أمم فى الوقت الذى كانت تدعى فيه روعهها ، وتقاوها وتسكها بالدين ، فهى تسمى الشعوب المهضومة مسمن كؤوس الظلم أترعا ، ثم تدعى أنها من صفوة عباد الله وحيرة خلقه .

ونرى ما تقدم أن كانط قد أدلى برأيه فى مسائل السياسة نتيجة الظسروف

السياسة الصعبة التي مرت بها أوروبا ، وذلك ظهرت له مواقف جديدة ، كما رأى أنها  
 تمهد كانهيا لا يخون في المصالح الدينية بعد أن تلقى تهديدا من السلسلك  
 ورائها اعجابه الشديد بالثورة الفرنسية وشعاراتها ولسهفة لسامع أخبارها ، ولكن  
 كانت له نظرة أخرى في أسلوب تغيير نظام المجتمعات ، حيث يكون ذلك من الحاكم  
 لا عن طريق ثورة من الشعب ، وأن حدث الأخير فلا يتفائل غير السلطة التنفيذية  
 لا السلطة التشريعية كما ظهر رأيه واضحا في الاستعمار والاحتلال .

## تأثير كانط بالحركة الرومانتيكية على ترجمها جان جاك روسو

سنرى كيف أن خطرة العقل في أوروبا في القرن الثامن عشر قد أدت إلى  
الاحاد فيها ، وظهر في هذه الآونة رد فعل أروس عرف باسم الاتجاه الرومانتيكى  
نادى به جان جاك روسو ، ووقف وحده في فرنسا يحارب الاحاد .

سنرى كيف أن كانط قد تعمس لهذا الاتجاه وأيده ، وتبين ذلك من  
كتابات ، ولم يتروك في الاعتراف بذلك ، وكرس نفسه لتخديده مهمة العقل وإمكاناته .

### تأثير كانط بالحركة الرومانتيكية :

بعد أن انهار ضريح العلم القديم ، وتبين ضعف الفكر الكلاسيكى في القرون  
السادس عشر ، كان ظهور الشك نتيجة حتمية لهذا الواقع فقد فقد الفكر الغربى  
بذلك الارضية التى يقف عليها وينطلق منها ، وأصبح الفكر لا يعرف موقفة ، ولا يدرك  
أين وجهته وخاصة في العصر الباروكى ، وباروكى كلمة من أصل برتغالى تشير إلى  
ما هو غريب أو غير منظم ، وهى تصف على وجه الخصوص حال التغيير الفنى في القرن  
السابع عشر وهو الذى اتصف بدقة الزخرفة وغرابتها أحيانا .

والعصر الباروكى عصر ما بعد عصر النهضة ، وفهم آخر عصر ما بعد حركية  
الاصلاح الدينى والذي يبدأ قرابه عام ١٥٢٠ م ويمتد حتى عام ١٦٥٠ م ويشتمل  
هذا العصر على ظاهرات فكرية وأدبية وفنية بالغة التعقيد .

وكان مونتني من أوائل من أخذ بالشك في ميدان الفلسفة ، ونرى في فلسفته  
نزعة مؤله في التساؤل ، مع افتتانه بذكر كل ما هو غريب وغريب ووحش ، ولم ينته  
الشك بانتهاء مونتني ، بل انتقل هذا الشك إلى فلاسفة وفكرى الغرب الذين

أثباتاً بعده . كما اختلف منهج الشك لدى كل فيلسوف من الآخر .

قد يكثر - الذى عرف شكك بالشك المنهجي - حاول أن يثبت أول ما يثبت وجوده . وقالته في هذا منهجية " أنا أكراد أن أوجد " . ومن هذا اليمين في وجوده . انتقل الى اثبات وجود الله . ثم الى اثبات وجود العالم .

ومن جهة أخرى . أخذ الدين ينحصر ظله عن النفوس . بعد انتصار العلم وتوطيد المذهب العقلاني . وأولت ألبا العقل الثقة العليا . وأصبح العلم والمنطق رائداً في حل جميع ما يواجه الإنسان من مصاعب للتدرج به نحو الكمال . ونحصر عن هذه الثقة الزائدة ظهر الفكر العلماني والاحاد . الذى أدى فيما بعد الى النزعة المادية في فرنسا وانجلترا على السواء . حتى ان الاحاد انتشر في ألمانيا تحت كنف ملك بروسيا نفسه . وقد غالى الفرنسيون في تعجيد العقل في عصر التنوير ( القرن الثامن عشر ) الى حد أنهم اتخذوا امرأة حنثاً من نساء باريس وأطلقوا عليها اسم ( الهبة العقل ) . وأخذت العقيدة النصرية في فرنسا يتقوى بنيتها وشعار رأسها الى حد أولهم الى الزعم بأنهم أنزلوا الله من ملكوته - تعالى الله عن ذلك - في نفس الوقت الذى أنزلوا فيه أسره اليهود عن عرشها . وطغى الاحاد في فرنسا حتى أصبح عادة مائدة في صالونات باريس وأنديتها . الى درجة سطت رجال الكنيسة أنفسهم .

لم يدم طغيان العقل . وأخذ الشك في أهلية القاضي الذى حكم على الايمان بالبرزخ . فقد انتهى جون لوك ( ١٦٣٢ - ١٧٠٤ م ) الى انكار الآراء القطعية . وأكد أن العقل عند الطفل الوليد ليس سوى صفحة بيضاء خالية من أى شيء . وبواسطة الاحساسات تتكون المعرفة . وادامت المعرفة تتكون عن طريق الاحواس . فهي مستمدة من المادة دون غيرها . وتلادى رجال عصر التنوير بان العقل ينتهي الى تأييد المذهب المادي .

وجاء بعد جون لوك جيمس باركلي ( ١٦٨٤ - ١٧٥٢ م ) - باركلي فيلسوف



أيرلندي • رجل دين • عمل محاضرات في اللاهوت والعبرية واليونانية بجامعة  
 دبلين • بنى فلسفته على فلسفة لوك • ثم جاوزة • فأنكر المادة • أشهر مؤلفاته  
 (رسالة في مبادئ المعرفة البشرية) و (محاورات) • وأنكر باركلي وجود المادة  
 ولم يكن يدري بباركلي • وهو القسيس • أن هذا المذهب الذي مدده إلى مصدر  
 الاتحاد سببته إلى نحره فمضى عليه • فلم يقد مات ليلته التي تقول :  
 أن مملوكتنا جميعا مشتقة مما يحيى • من طريق الحواس • ونحن لا ندري عن الأشياء  
 الخارجية إلا ما يصل إليها عن طريق الحواس • فتوصل إلى أنه لا وجود للمادة ككسرة  
 في العقل فمعرفة عن الشيء تكون مجرد احساسنا بذلك الشيء • والآراء مستمدة من  
 هذه الحواس • فالبرهنة يصل إليها عن طريق البصر • ورائحتها عن طريق  
 الشم • ولمسها عن طريق اللمس • وطعمها عن طريق الذوق • فلو تناولها انسان  
 حرم من جميع هذه الحواس فإنه لن يحس بها مهما أثبت له بالادلة والبراهين • فالمادة  
 هي حالة عقلية • ولم يتقدم باركلي في انكار المادة انكارا تاما • ولم يعترف إلا بحقيقته  
 واحدة نعرها مباشرة هي العقل •

ولكن باركلي لم يعمل حساب دافيد هوم ( ١٧١١ - ١٧٧٢م ) دافيد هوم  
 فيلسوف ومؤرخ اسكتلندي • مذهبه نتيجة منطقية لفلسفة لوك وباركلي • يرى أن كل  
 شيء بما في ذلك الانسان سلسلة حالات متتابعة • وليس لشيء ذاتية قائمة • كما  
 أنكر السببية • فيرى أن اقتران السبب بالسبب ليس محتتم الحدوث منطقيا • وعرف  
 مذهبه بالشك • مؤلفه الرئيسي (رسالة في الطبيعة البشرية) - قد هز المألسم  
 النصراني وسارع إلى العقل بحمله فألقاه في هوامض المذموم • يقول هوم : اننا نعرف  
 المادة عن طريق الاحساسات فقط • وعندما نبحث عن انفسنا باعتبارها ذاتا مستقلة •  
 فلن نجد سوى سلسلة من الذكريات والافكار التي تتلو بعضها بعضا هي العقل • وليس  
 هناك نفس منظرية وراء عملية الفكر • وليس له عقل ولكنها عمليات فكرية وهو زهنيته  
 ولم يكن هوم بهذه النتيجة بل تمداها حتى وصل به الأمر إلى انكار قانون السببية

وزعم \* أن علاقة العلة بالمعلول هي علاقة وهمية لا أساس لها إلا أننا نسرى حدوث ظاهرة ، يحق فيه حدوث ظاهرة أخرى ، فنظن الثانية مسببة عن الأولى ، مع أنه ليس بين الظاهرتين رابطة عقلية ( ضرورية ) توجب أن تكون الظاهرة الأولى علته للثانية ، ولكن ( فيما يزعم هيلم ) نحن نميل أن نرى الحادثتين متتابعتين بإطراد فحسبنا أن بين الحادثتين علاقة سببية ، فزعمنا أن الأولى علة للثانية \* .

وهكذا ، دمر هيلم قانون السببية وهو أساس المعرفة العقلية ، وأتذكر الدين عن طريق تدوير النفس وتبدد بها ، فوجدت الفلسفة نفسها وسط أنقاض قويضتها بغوروسها .

قرأنا كتابات هيلم فروعته هذه النتيجة التي قضت على الدين والعلم ، كما هاله أن يستلما للشك ، وأن يعلنا أفلاسها .

وفي هذه الآونة المعصية من تاريخ أوروبا الحديث ظهرت حركة ضد الانجساع العقلاني وعرفت بالحركة الويماتية ، التي كانت تنادي بالاعتقاد على الحس الباطني الشعور - بدل العقل في قضايا الايمان وكانت تنادي بالعودة الى حياة الفاعية ولقد تزعم هذه الحركة - جان جاك روسو الذي وقف وحده في فرنسا يحارباً للحاد الذي جاء به عصر التنوير .

من هو جاك روسو ؟ وما هي أفكاره ؟

كاتب فرنسي مشهور ولد سنة ١٧١٢ م بجنيف من أسرة فرنسية بروتستانتية من الذهب ، وكان أبوه صانع ساعات ، ودرس تربية خاملة ، فكان ضعيف البنية ، أفسر الحياة الهادية ، فكان ذلك مرعاً اعتنقه ( مدام دي فارين ) وعندما عاد السس جنيف ارتد الى البروتستانتية لسترد حقوق المواطن .

درس الموسيقى في لوزان وله رسالة فيها ، وفي عام ١٧٤٩ م أعدت أكاديمية في جنيف في فرنسا جائزة لمن يكتب أحسن مقال حول موضوع " هل أدى تقدم الملحم

والفنون الى افساد الاخلاق أم الى اصلاحها \* . فكتب رسالة بليغة نالت الجائز  
الاولى ، لأن اساتذته أكادمية ريجيون وجدوا في اجابته رسوما يرضيهم ، اذ كان  
يحثه يحثه العبادى النصرانية القديمة ، وبين في رسالته هذه أن الانسان خسير  
بطبيعته ، وأن الثقافة أقرب الى الشر منها الى الخير ، وبميتها تنشأ الفلسفة  
الأخلاقية باستنساخه بزواله ، ول مثل الصين وأثينا وبينه مصر ، لأنها تسامت فسي  
الرديلة حاكمت سادات فيها العلوم والفنون ، بينما الشعوب الاخرى التى اهتمت  
عن عدوى السارق الباطل كانت غافلة ، وسعدت بفضائلها مثل الفرس الاقدميين  
والاسبرطيين والجرمان ، ودعا الى التخلي عن العقل والعمل على رياضة القلب  
والحسنة ، فالتعلم لا يجعل من الانسان فاضلا ، ولكنه يجعل منه حادقا وارعسا  
فى النفس .

هرب روسو الى انجلترا بسبب غضب الحكومة عليه وأصبح تحت حماية هيوم ، ثم  
قصد ما بينهما فعاد الى فرنسا ومات سنة ١٧٧٢ م .

وقد نشر فى عام ١٧٥٤ م بحثا عن ( عدم المساواة بين الناس ) يتم بالمسراة  
يتصور فيه انسانا يمتلئ كما تفتقر حالة الطبيعة ، وهو سعيد بما لا يعرف المشقة  
ولا التوتر ، حاجاته قليلة ، يدافع عن مصلحته الشخصية ، ويتماطع مع الآخرين ويتشبع  
بحسن اجتماعى ، ويرجع بسبب خروج الانسان فى هذه الحالة الى ظروف اضطرتهم  
للمتعاون من غيره كالبرد والجذب والحس ، وكان هذا التعاون موقتا لتوفير القوت  
ولكن الفهانتات والزلازل أجبرتهم على الاجتماع بصفة مستديمة ، فاخترت اللغة  
وتغير السلوك ، وبرز الحسد ، ولكن لم تبلغ هذه الحالة مرحلة المدنية بسبب خلوها  
من القوانين ، وبعد اكتشاف الحديد واستعماله والعمل فى الزراعة ظهرت المدنية  
وتم تقسيم العمل والتعاون مع مرور الزمن ازداد التعاون وتفاقم الحضام ، واتفق  
الاغنياء فقروا القوانين لحماية املاكهم وتوطيد السلام ، وضع لهذه القوانين الفقيه  
ليدفعوا الشر عن أنفسهم وذلك ولت الحرية الطبيعية بلارجعة ، ومن ثم توطن التفاوت

الطبيعى . وأصبح الانسان الطيب بالطبع شريفا بالاجتماع .

أما كتابه المقد الاجتماعى الصادر عام ١٧٦٢ م . فقد أعطى لروسو هذا المصعب الزائع فى مختلف أرجاء العالم . وإن كانت فكرة هذا الكتاب قد سبقته اليها آخرون . وما أحدثه من صدى كان بسبب ضرورة فى الوقت الذى كانت فيه التيارات السياسية تدفع الشعب الفرنسى للمطالبة بحقوقه . فهو يرسم فى هذا الكتاب حكومة تستند الى عقد اجتماعى مشروع . يدل هذا العقد الاجتماعى الحالى الذى أنشأته حقته من الأثر . لحماية مصالحهم الذاتية . واستبعاد الفقراء . ويسرى من الصعب العودة الى حالة الطبيعة والاجتماع أصبح أمرا ضروريا فهو يدعو الى اتحاد يحى بقوة المجتمع شخص كل عضو وحقوقه . كما يدعو الى ديمقراطية يركز القوى السواء . بقية تأمين الجريات العامة . والسلطات تكون بيد الجماعة . والارادة الشعبية هى ارادة عامة . فلا تنسج القوانين الا برضى الجماعة كلها . وعلى المواطنين الخضوع للارادة المشتركة التى تمير عن المصالح المشتركة . كما أنه لا يحتفظ للأفراد بأى حقوق طبيعية . ولا بد للدولة من ديس لأنه ما من دولة قامت الا وكان أساسها الديس . يجب أن ينفى أو يعدم كل من لا يؤمن به . وذهب البعض نتيجة لهذه الاكسار الى القول بأن روسو كان وراء أصل الاشتراكية الحديثة والفاشية المعاصرة .

أما كتابه ( أمل ) فقد قرأه كانط وانصرف اليه بكل اهتمامه . حتى أنه اثنى على رحلته المتتادة تحت اسمجار النيزيين . ليخرج من الكتاب . يرى الناس أن كتاب " أمل " هو البحث الاساسى فى التربية الحديثة . وفى هذا الكتاب يهتم بالتفصيل بحدود مراحل نمو . ويرى أن التربية الخالية تستند الى مبادئ مطلوبة . وأكد أن صحة التربية تقوم بتربط الولد على طبيعته دون أن تعطلها موجزات الحضارة الفاسدة . فالتربية تتبع من داخل النفس ولا تأتى من قراة الكتب . وهدف التربية الاساسى هو أن يتعلم كيف يعيش .

وهكذا احصل روسو حيلته على العقل . وجدد الشعور ( الوجدان ) ورفح

من شأنه حتى تبدلت ( البدع ) " المودة " في صالونات باريس ، وأصبحت سيدات باريس يهاجن بركة شعرهن ورقة احساسهم بعد أن كان الفخر كل المعز بالحقل والتنكير رتج عن ذلك أن تحولت وجهة الادب الى العاطفة بعد أن كان منارها الفكر كما استيقظ الشعر الديني في النفوس واشتد الحماس له .

ونهاية القول أن جان جاك روسو كان فيلسوفا تأمليا ، وفلسفه السيامسية تستند الى التصورات والآمال أكثر من أن تكون قائمة على اساس البحث والتطليل والفارته ومن هنا فان جانب الخيال في المعقد الاجتماعي واضح ، كما أنه عائد الى الايمان بالله بواسطة الوجدان مادام العقل يتجه الى الالحاد .

ولقد كانت لمسات فلسفة روسو واضحة في كتابات كانط فعلى سبيل المثال " بين لنا كتاب ( ملاحظات عن الشعور بالجميل والجليل ) الذي ظهر سنة ١٧٦٤ أن كانط متأثر بالانجليز روسو ، ويحاول أن يجاوزهم فقد ميز بين الفضائل المتناسبة المحدودة ، بشعر بسيط ، وبين الفضائل بالمعنى الدقيق وهي التي يحدد ها مبدأ مسا . وهذا المبدأ يعبره بالشعر الكلى بما للطبيعة الانسانية من جنان وكرامة .

ولم يتردد كانط في الاعتراف بأنه تحرر عن طريق روسو من غطرسة العقل فقال " أنا نفسي باحث بحسب الميل . أشعر بمعطى كلى الى المعرفة وأتحرق شرقا السسى احرار التقدم من حضارها . أو الى تحقيق الرضا والارتياح من وراء كل تقدم يتم احدا سراحة لقد حسبت في وقت من الاوقات بأن هذا كله من شأنه الانفا الى كرامة الانسانية وكنت أحتقر الرطاع الذين لا يعرفون شيئا روسو هو الذي أعادنى الى جادة الصواب . ان هذه المعزة البهيرة آخذة في الزوال . "

لقد كان لما قرأه كانط من كتابات روسو أثر هام في حياته يضاف الى ما قرأه من آراء باركلى وهيم ، فعلى على حد تعبيرة انقاذ الدين من تطاول العقل ، وانقاذ الملسم من الشك وهذه هي المهمة التي كرس كانط نفسه لها .

## نصره كانط على المذهب العقلي وظهور الاتجاه النقدي عنده

ظل كانط يدور في فلك المفكرين الآخرين ، الى أن استطاع أن يتخلص من  
التعمية لفلسفه بمعنه مفأئفاً مدرسة جديدة في علم الفلسفه ، وكانت لتلك المدرسة  
تأثيرها الكبير على الفكر المسمى .

ولمعرفة سائر تطور فكر كانط لابد من الاطلاع على ما تركه من كتب ومجسبات  
ونستطيع تبعا لذلك أن نقسم حياة كانط الفكرية الى مرحلتين هامتين :-

- أولهما : مرحلة ما قبل النقد
- ثانيهما : مرحلة الفلسفه النقدية

أولا : كتابته في مرحلة ما قبل النقد :

كانت النزعة العقلية التي تحلى بها كانط نتيجة طبيعية للاجواء التي عاشها  
في الجامعة ، فقد كانت فلسفه مولف وليبنيتز هي الفلسفه السائدة حينئذ  
وقد تلمذ على يد مارتين كوتوزي ، وهو أحد أتباع فولفس .

وظهر كتابه الايل عام ١٧٤٦ م - عندما غادر الجامعة ومدينة كوينسبرج -  
حاملًا العنوان التالي : ( آراء حول التقدير الصحيح للقرى الحية ) وهو  
أقدم مؤلفاته حاول فيه أن يوفق بين علمين من أعلم الفكر الغربي الحديث  
وهما ديكارت وليبنيتز ولكن كانط لم يوفق في بحثه هذا وظهر بظهور اكتاب  
التهيم الذي تجسراً على الخوض في مسالك كبار المفكرين ، ومع ذلك فقد التزم  
بجانب الاستقلالية .

ومعد تسع سنوات نشر كتابه التالي ( التاريخ الطبيعي للسماء ونظريتها )  
والانجاء العام للكتاب هو النزعة العقلية سواء في المنهج أو في الغاية حاول

أن يفسر النظام الكوني أو المجبوبة الشمسية • وخلق العالم عن طريق القوانين  
الآلية • وعلى أسس عقلية •

فافتراض سابقا وجود الفراغ أو (العدم) الكوني اللانهاى • هذا الفراغ  
الذى وصفه كانط بـ (هابة الأزل) وأعتبر مليئا بالمادة المكونة من ذرات نسي  
كثافة متباينة • لكنه يخلو من النظام • ولكن في هذه المادة وفي هذا الفراغ  
توجد قوتان غاظتان • قوة الجذب وقوة التنافر • قوة الجذب تجعل الذرات  
الأقل كثافة تقترب وتتحد مع الذرات الأكثر كثافة وتتكون نواة أكثر صلابة • ومن  
ثم يزداد حجم هذه الذرات تتباعد بفسدة من دائرة نفوذ النواة فتتسبب  
عن ذلك حركة دائرية حول النواة • وازداد انضمام ذرات اليها • تكبير  
الى أن تشكل كتلة هائلة الحجم • ويغل الاحتكاك الحرارى تحتل السس  
كرة نظرية ينحدر ليهيها الفراغ المدينى •

وهذه المادة لا تعرف الهدوء • فهي تجذب اليها فريدا من الذرات • وضد  
الطرف الخارجى لعمل قوة التنافر على تفكيك أنسام منها ويقذف بها خارجا  
وتجعد هذه الكتلة عن الشمس بحركة دورانية •

وعند الفرنسي (لابلاس) وهو نلكى رياضى فرنسى • أستاذ الرياضيات  
بالجامعة الحربية فى باريس • بحث فى تفسير حركات القمر وخاصة فى تأشير  
الاختلاف المركزى لمار الأرض والاختلافات فى حركات المشتري وزحل • وحركة  
أنوار المشتري ونظريه المد • • • • له نظرية المديم ومعاملات لابلاس نفسى  
تحليل المسائل الطبيعية • كما قام بتحسين نظرية الاحتمالات • هذه السس  
ادخال تعديلات على هذه النظرية فى بعض النقطا • ومن ثم دخلت هذه النظرية  
فى نسفاة الكون فى تاريخ العلم الطبيعية على صورة نظرية "كانط - لابلاس"  
على تفسير نشأة الكون • بل حاول أن يثبت وجود كائن مطلق • من طريق وجود  
الترايط بين عناصر الكون • ووجود النظام •

وفي عام ١٧٥٥ م قدم كانط لكروجه بعنوان ( المبادئ الأساسية للمعرفة الميتافيزيقية ) يظهر في هذا الكتاب انتماؤه إلى مدرسة لينتزر وفولف والاتجاه العام لهذا الكتاب هو النزعة العقلية سواء من المنهج أو من الشايسه ويقسم العلم إلى نوعين : علة المعرفة ، وطة الوجود العملي ، ويعتري كانط كما فعل قبله لينتزر وفولف ، أن الاحكام كلها تحليلية ، أي أن المحتوى فيها منضمر في الموضوع .

وفقا لمبدأ العلية يصل كانط إلى وجود الله لأن الموجود الممكن لابد من سببان يحدده ، كما أن التصاعد في سلسلة العلل إلى العلة الأولى ، لا مجال بعده لأي تعاضد آخر .

هذا ، وقد طرأت على كانط فترة جيود فكري بلغت سبع سنوات ، فلم يصدر من عام ١٧٥٥ إلى ١٧٦٢ م أي تأليف ذي أهمية ، باستثناء المقال الذي كتبه في عام ١٧٥٩ م بعنوان ( تأملات في النزعة إلى التناؤل - ) وهو ما ان طبع حتى عد إلى سجنه من مكتبات البهيج .

وفي هذه السنوات قبل حياض كانط لتبعية لينتزر ويلتزم تبعية مطلقة ، وكان أن يقرأ همما قراة تحليلية ناعده ، خاصة وأنه أحس أن معرفته بلينتزر السدي درس فكره في الجامعة ناقصه .

وأخرج كانط بين عامي ١٧٦٢ م و ١٧٦٣ م أربع مقالات ظهر فيها المييل إلى النزعة التجريبية ، إلا أن كتبه لا تزال في هذه المرحلة جافله بعد عناصر ظليسة النزعة ، والسبب يعود إلى أن كانط اطلع على كتاب جون لوك ( مقاله في العقل البشري ) وتأثر به في شيئين أساسيين " الأولى : تصور لوك للنقد ، أي أن - الوظيفة الرئيسية للفلسفة بحيفي آراء السابقين ، وتطهير الارض المزروعة قبل محاولة اقامة بناء جديد ، ٠٠٠٠ الثاني : ضرورة ابداءة بالخبرة الحسية



## • لقاعة أى بنا " معرفى أو ميتافيزيقى •

ودخل كَانط بهذه المقالات حلبة الميتافيزيقا • ولكنه لم يدخلها على غرار الكثير من أن ينحوا صرعا بل دخله كما يقول لكن يتفحص الارضية ويقوم بتطهيرها •

فى المقال الاى : ( بيان ما فى القياس الاربعة من تحدى زائىف بهاجم فيه المنطق الذى يبيح لنفسه حق استخلاص المعرفة من المفاهيم والاحكام والاستنتاجات وحدها • كما أنه يفضى بسبب ولع العلماء المعرط بالنقائى فى حقل الميتافيزيقا • ويغزو سبب انتكاسة الميتافيزيقا وانحدارها الى ابتعاد العكس من الواقع محلا على أجنحة المنطق المجرد • وأرتفع بها الى مساهمة التأمل • وأن المعرفة يجب أن تكون مطابقة للواقع الحقيقى •

أما الكتاب الثانى ( محاولة من أجل ادخال مفهوم الكميات السالبة فى الفلسفة ) فمحاول فيه أن يبين أن بالمنطق وحده لا تحصل المعرفة • فشلا الجسم اسأ ثابت أو متحرك • والمنطق لا يعرف حالة ثالثة • الا أن الواقع يعرف هذه الحالة فقد تكون هذى النقطة ثابتة بالنسبة لنقطة أخرى ومتحركة بالنسبة لنقطة ثالثة فالصفة السالبة فى عالم المنطق يجب طردها لأنها قد تتحول فى عالم الواقع الى شىء موجب •

وقد اتبع كَانط هذا البحث بحيث أخسر أكثر أهمية بعنوان ( دراسة فى بداهة مبادئ اللاهوت الطبيعى والاخلاق ) حتى فيها ببيان العارفى الكبير بين الرياضيات والميتافيزيقا • وبين أن منهج الرياضيات تركيبى • أما الميتافيزيقا فمنهجها تحليلى • ومهمة الميتافيزيقا من حل تشابك المعرفة • صحيح أن التصور هنا معطى لكنه متشابك وغير محدد تحد بدا كاميا • ولا بد من الفصل بين أجزائه وفارقتها • وهل كَانط فى النهاية الى استحالة قيام ميتافيزيقا أولية لاستند الى تجربته •

والعقالة الأخيرة التي ظهرت عام ١٧٦٢ م هي أيضا مكرسة للمرضع الأهمس  
في الفلسفة التأملية موضوع ماهية الله وتحمل العنوان التالي : " البرهان الوحيد  
الممكن للتدليل على وجود الله " هاجم كانط الدليل الديكارتي على وجود  
الله ، وصورة لينتزل نفس الدليل ودليل العناية الالهية ، فهي يهدم كسل  
الاوله التي تثبت وجود الله ، ولا يبقى الا دليلا واحدا وهو ما يوجد في الكون  
من نظام دقيق محكم .

بعد هذه الفترة بدأ كانط يميل الى التجربة أكثر ، وأخذت النزعة التجريبية  
تظهر في مؤلفاته بشكل واضح ، وهذه المرحلة تمتد من بعد ١٧٦٣ م إلى  
ما قبل ١٧٧٠ م .

فأصبح يرى كانط أن ( مبدأ العلية ) تركبي والتالي تجريبي ويقرر أن معرفة  
العلاقة المنطقية هي وحدها العقلية ، أما العلاقات الواقعية فيجب أن تكون معطاة  
تجريبيًا ، كما يؤكد أن التصورات البسيطة ، والمشكلات الأولية ، ومبادئ  
التفكير وما يرتبط بها من عقل ، وسائط الادراك الحسي كلها يجب أن تدركها  
بواسطة التجربة فالاحكام التحليلية هي الاحكام العقلية في حين أن الاحكام  
التركيبية هي التجريبية .

والكتاب الرئيسي في هذه المرحلة هو ( احلام رجل البوذية والكشف بعرة فسي  
صور احلام الميتافيزيقا ) في هذا الكتاب رد واستهزاء بنسج بنسج - مما  
نوهل سوره بنسج ( ١٦٨٨ - ١٧٧٢ م ) بدأ كماله معني شمس  
ما لبث أن احاطة نصة بحالة من التكلف غير الطبيعي وادعى أنه يملك قدرة  
صحية كشفية - وقد استند سوره بنسج الى مفهوم الجوهر الروحي من أجل  
البرهنة على استقلال النفس عن البدن والخلود ، وبين كانط أن هذه  
التفسيرات تظل سهلة ما دنا نمتد على مفاهيم عقيدة نائمة ، وتصورات مبهمه  
غير محدده ، ويحذر من الذين يشتغلون بالميتافيزيقا ويحصر وجهه هـ

## لمعرفة العالم الآخر .

يصل الى أن التجربة هي التي تفيد من الواقع ، لا البراهين العقلية القليبية  
والاحكام الصادقة تكون تجريبية ، أى تركيبة ، ولا يستثنى فيها الا الاحكام  
الرياضية ، لأنه كان يعتقد أنها احكام تحليلية .

كما أنه عبر لاول مرة في هذا الكتاب عن دور الاخلاق ، وضرورة الاهتمام بها  
وأصبحت مهمة الفلسفة تعدد واجبات الانسان الاخلاقية ، بجانب تزويد الانسان  
بجانب من المعلومات النظرية .

## ثانيا : كتاباته في المرحلة النقدية :

لم تأت هذه المرحلة فجاءه ، فقد تأثر كانط في اولى مراحل حياته الفكرية  
بالانجاء العقلي وخاصة بـ لينتز ونيتش .

وكان من بين اسباب ابتعاده عن هذا الاتجاه ، زلزال لشبونة عام ١٧٥٥  
فقد كان هذا الزلزال ضربه قوية للاتجاه المتفان عند العقلانيين ، حيث راح ضحيتها  
الآلاف ، وقت العقل البشري أمام هذه الكارثة عاجزا لا يستطيع أن يتقبلها  
ولا أن يحميها ، وكانت هذه هي بداية أفول الاتجاه العقلي في نظر كانط .

وكانت بداية ظهور الاتجاه النقدي عند كانط عندما اطلع على كتاب لوك ( مقال  
في العقل البشري ) واطلع أيضا على كتاب لينتز الذي ينقد فيه كتاب  
لوك وعنوانه ( مقالات جديدة في العقل البشري ) الذي صدر في عام ١٧٦٥ م .  
ولا يمكننا أن نخفل تأثير خصمة المعضل هيوم - رغم ان فلسفة التجريبية  
الانجليزية ، اذا أردنا أن نفهم الفلسفة النقدية من اجمالها ، حتى ان كانط  
نفسه اعترف بهذا التأثير حيث قال " اعترف بصراحة أن تنبيه ديميد هيوم أيقظني  
أولا من سباتي والدوجسي طبقى : اتجاه يذهب الى اثبات قيمة العقل  
وقدرته على معرفة وإمكان الوصول الى اليقين ، وإذا كان مذهب الشك يحوسى

بالامتناع من اثبات الحقائق أو نفيها • فان الدرجة طبقية ترى أن العلم الانساني لا ينفذ عند حد • وتؤكد قدرة العقل على المعرفة والتوصل الى اليقين وتؤكد سارت هذه النزعة في فلسفة العقليين بان القرنين السابع والثامن عشر • وسأ نعرضا التجريبيين الذين أكدوا ان كان المعرفة من طريق التجربة • ثم فعدلت على اثر النقد المعين الذي وجهة تانط اليها واستعمل اللفظ بعد الدلالة على التسليم • ون تحيى وتقابل الدرجة طبقية مذ هب الشك والمذهب النقدي يميل كانط أن تنبذ دفيد هيرم ايقطنى أولا من سبالى السدجى طبقى من عدة سنوات ووجه نحوى في الفلسفة النظرية وجهة جديده تماما • ولقد كتبت أبعد ما اكسون عن التسليم بنتائجها التى نجت من أنه بكن بساطة لم يتشمل المسألة بكل جوانبها وسعتها وأكمن بتناولها من جانب واحد فقط • وهى بالطبع لن تشغلنا شيئا الا اذا تناولنا فسى جملتها • وعندما تبدأ بفكرة منهجية على أساس سليم قد نقلناها عن شخص آخر لم يتوسع من بحثها • فانا نستطيع أن تأمل بأننا سنسير بفضل التأمل المستمر شوطا أبعد من هذا الرجل النابض الذى تدبى له بألى شماع من النور •

وفي الفترة التى أعقبت ١٧٦٥ م استكمل معرفته للخلافات القائمة بين لينستر وبين نيوتن وبينهما وبين لوك وهيرم من جهة أخرى • غير أن كانط استفاد استفادة عظيمة من النقد بين الاتجاهين العقلي والتجريبي في بيان نقاط الضعف في كل من الفلسفتين • كما أنه أرسى الاصول العامة لموقفه الفلسفى • فكأن أن قدم شجرة علمة في بحث كتب باللاتينية • عام ١٧٧٠ م ليفتح حياته الجامعية كأستاذ للمنطق والسيمايزيقا وعنوانه ( في صورة العالمين المحسوس والمعقول • وبإدائها ) وكان هذا احدا وأصلا بين طويرين / طور الاعداد • وطسور الانتاج وبين رأيهم في هذه الرسالة عن طبيعة المكان والزمان بوصفهما صورتين فليتين • فالمكان صورة الحواس الظاهرة والزمان صورة الحس الباطن • والمكان هو تسانون التالى بين الحسرات • بينما الزمان قانون التوالى بينهما

كما أنه جعل للعالم المحسوس قوانين خاصة تختلف عن قوانين العالم العقلي ومن ثم فلا ينبغي لنا أن نطبق قوانين عالم المحسوس على العالم العقلي وقد بين كانط رأيه ووقعه من لينتزر ونوتن ولوك هيم في هذا الكتاب وبعد أن نشر كتابه أحس أن خطوط فلسفته مازالت في طور التكوين ، وفيها فجوات كثيرة يلزمه ملؤها .

وظل يعمل إحدى عشرة سنة حتى استطاع أن يخرج كتابه ( نقد العقل النظري ) وهو كتاب صعب الفهم صير الفهم والسبب يعود لانتقاده السلاسة والرشاقة نفسى المطلوب هذا باعتراى كانط ، كما أن الموضوعات التى ناقشها كانت تستلزم دقة وصراحة والسبب الثالث يعود الى انه كان يستعمل مصطلحات تتضمن عدة معانيس . ومن أن يشير الى أنه استعملها لهذا المعنى أو ذاك ، بفاء كانط إحدى عشر سنة فى أعداده . كان سببا من أسباب ظهور الكتاب بهذه الصيغة .

وبذلك نجد أن فكر كانط مر بمراحل مهمة ، بدءا بالفلسفة العقلية ، ثم تأثره بالفلسفة التجريبية وانتهاء بالفلسفة النقدية .

لقد كان عصر كانط مزيجا من المذاهب والاتجاهات الفكرية المتباينة وأن ما أرسده لكانط من أن يكون رجلا من رجال الكنيسة لم يكتب له النجاح فقد شئ طريقة نحو الاتجاه العقلاني وتأثر بفلسفة فولف ونوتن ، وكانت له مواقف وكتابات نقدية عديدة للظروف السياسية السائدة فى وقته ، وظهر ذلك بوضوح فى كتابه نحو السلام الدائم .

ونتيجة لضعف الفكر الكنسى فقد ظهرت اتجاهات ملصقة مغايرة من شك وعقلانية واعتداه شديد بالعقل ، ونتيجة لهذا الاضطراب الفكرى ، ظهر اتجاه فكرى قسوى ترأسه جان جاك روسو ، هو الاتجاه الريمانتيكى الذى يعتمد على الحس الباطنى وقد رأينا كيف أن كانط تأثر به وأجهد الى انقاذ العقل من الشك والدين من العقل .

## « فلسفة الواجب عند كانط »

كانط هو أكبر فلاسفة الأخلاق في القرن الثامن عشر وقد كانت نقطة الضعف في الفلسفات الأخلاقية السابقة على هيكلها كانت متناقضة كقول أرسطو، فاستندت إلى الإنسانية وقدراته أكثر مما استندت إلى الإنسان. أما كانط فيرى في قدرة الإنسان وعجزه كالحكمة. إنهم يجيبون لقدرة في الجحود والجهل. ما يجتهد يعرف ضميره وعجزه ويعرف أن يتجاوز الضيق التي يتطلع إلى ما هو عليه.

ولقد

كانت الثقافة العلمية والفلسفية التي اكتسبها كانط هي التي جعلته يتحرر من نفس افكاره من الاحتمال المفروضة عليها . وكانت الفلسفة "المائدة" في عصر كانط ( القرن الثامن عشر ) فلسفة ملحد : الا انه لم يصبح ملحدا . كما ان كانط قد درس في الجامعة على يد تلميذ المذهب العقلي ( اي فلسفة القرن السابع عشر ) وهذا المذهب لم يكن ملحدا بل كان فاسفا بتقويض وجود الله وخلود النفوس . استنادا لما للعقل من سلطة كبيرة . ومع ذلك فان كانط لم يسايرهم ولم يقبل حكم العقل النظري فيما يختص بالمعتقدات الدينية . وراى ان استخدام العقل نفس التفكير في المسائل الميتافيزيقية بوجه عام ومسالمة وجود الله بوجه خاص سيؤدي في نهاية الامر الى القول بان العقل لا يستطيع بقدرته الثالثة تقرير وجود الله . ففي رسالة كتبها سنة ١٧٦٦ بعنوان "الاساس الوحيد الممكن لاقامة برهنة على وجود الله" يبين ان هذا الاساس لا يمكن قبوله طالما انه يستند الى العقل . اما المجال الوحيد الممكن لمعرفة الله فهو ميدان الواجب الاخلاقي . وهذا نسري تمارضا في حياة كانط الفخرية بين عوامل سلبية انتارية صدرها العلم والعقل وعوامل ايجابية تقريرية صدرها الدين والاخلاق . وهكذا ايضا نرى ان الايمان الديني يتحول الى ايمان بالواحد والى فلسفة اخلاقية .

وقد كانت الفلسفة الاخلاقية منذ القدم تتميز احد موقفين : اولهما يسير في ركب الفلسفة الاخلاقية الارسطية او الرواقية او الابطيقورية وثانيهما يتبع نصيب

العقائد الدينية ولا يرى ضرورة لاقامة جد في الميدان الاخلاقي • وكذا الموقفين  
دليل على عدم وجود فلسفة اخلاقية منذ المصور القديمة وحتى اواخر القرن الثامن  
عشر •

ورسا فان سبب هذا التخلف في ميدان فلسفة الاخلاق راجع الى خوف الفلاسفة  
من الاضرار التي قد تترتب على تورط العقل ومنها الشك الهدام الذي قد يترك  
اثارا وخيمة على الانسانية اذا فان منصبا على فهمها • وكان هذا الخوف من التورط  
في مسائل الاخلاق موجودا عند ديكارت • فهو يقوم عن هذه المسائل : " ان هذه  
الاجسام الهائلة لمسير رغبها اذا هوت او المحافظة عليها اذا تزحزحت وسقوطها  
لا يكون الا مرميا " •

فان هذا الخوف اذن هو الباعث الحقيقي على عدم تعرض الفلاسفة للتجدد  
في الاخلاق وهو ما دعاهم الى اتباع فلسفات اخلاقية موجودة من قبل وموثوق بها •  
او اتباع الدين بين قواعد مع محاولة اثناع العقل بموقف الدين من المسائل  
الاخلاقية •

ومن هذا نرى انه اذا كان ناطق مجددا في الاخلاق فان هذا التجديد كان  
يعتبر ثورة فكرية لها خطرها ولا تقل اهمية عما قام به من انجاز في الميدان الفلسفي  
النظري •

ويمكننا الان ان نتساءل عن الاسباب التي ادت بالفيلسوف كائنا الى رفض الواقع  
الاخلاقية القديمة التي ظهرت في الفلسفة اليونانية •



لولا : الفلاسفة القدماء لم يصوروا في الاخلاق موقف الانسان المادي بل  
جهدا فقط موقف هذا الانسان الذي يريد ان يكون حكيما ومن المعروف ان  
الانسانية المعتادة لا تتطلع الى هذا المثل الاعلى بل هي تسير في الجسدية  
بما لديها من نور ضعيف هو نور الضمير او الشعور . وهي تتقدم اذا استطاعت  
التقدم او تنحرف على حالتها دون ان تتقدم .

ثانيا - يرى فانط ان القدماء لم يشتوا عن المعاني الاخلاقية كما تظهر  
يفضل تحليل صادق يسير انسان المعتاد . فقد كانت الفضيحة عندهم تشللا  
هي وظيفة طبيعية تؤدي على احسن وجه :

غير سقراط : الفضيحة هي في الفكر الصائب . والفكر الصائب هنا هو  
اذا استخدم على احسن وجه تماما بما تؤدي السنين اليها في القطيع  
حين تقطع الاشياء جيدا .

ولان افلاطون يقول ان فضيلة الصبر في الاعتدال وفضيلة الارادة هي  
الشجاعة وفضيلة الذكاء هي الحكمة . ومن هذه التعريفات عند افلاطون يرى ان  
الامر يتصل بوظائف عادة للطبيعة الانسانية تعمل الى درجة الكمال في الاداء .

ويرى عبد اوسطو مماثلة تقول : " ان الفضيحة بالنسبة للعبث هي ان تسير

بوضوح هي بالنسبة للعبث ان يسير جيدا او ان يتحمل رايه . اما فضيلة

الانسان الايمن فهي تتلخص في اداء الوظيفة التي يختص بها . "

من هذا كله يتضح ان الانسان الفاضل عند الاقدمين هو الذى يصل اليه السس  
الكامل فيما يخص فيه من نشاطه . اما اضطراب الوظائف الطبيعية او قصورها  
الاداء اياها فان نوعه ، فانه هو الرذيلة بعينها .

وهكذا يتضح ان المجال للفصل بين الميدان الصناعي والتقني والمهني ان  
الاخلاق النظرية عند الاقدمين . فالفضيلة في الصناعة او الاخلاق تبدأ بالتصنيع  
وتحتاج الى التدريب والممارسة وتنشأ بالوصول الى الكمال . وربما شعر الاقدمين  
بشمات موقفهم واختلافهم في الخلط بين الميدانين فانتقلوا الى ميدان جديد  
يحد ثوبنا فيه من سمادة الحكيم بالمشاهدة والتأمل باخبارها مثلا اعلى .

ثالثا - ان المثل الاعلى الذي بحث عنه القدماء في الميدان الاخلاقي هو  
مثل اقلي بالمعنى النظري او المثاني في وليس مثلا اعلى بالمعنى الواقعي . ولا حظ  
ناشط من مواقف الروائيين انهم لم تكن اقوالهم اخلاقية بمعنى الكلمة لانهم تأسسوا  
بجذرم من عواجل النجاح والسيطرة في الميدان الاخلاقي . فقد ثاب القول بسسوف  
الروائي يتطلع الي الذروة العليا في الاخلاق وذلك بارادته وقوته وسيطرته على  
حياته العقلية والانفعالية . ثانيا فان الروائي يتطلع الى معرفة كل شيء . ويستطيع  
تجنب كل عثر سواء اثارها او مرضا او نصا او اثرا او خطيئة . فالانسان الفاضل  
هو الانسان الناجح الذي يكاد يشبه الاله بما لديه من قوة وسطوة . وتظهر هنا  
ارادة القوة لا ارادة الفضيلة ، ولا يعتمد اوسطو كثيرا عن هذا المفهوم .

وهكذا يتضح مما تقدم ان الفلسفة القديمة قد عرفت الحكمة والقوة والقسوة

والاعتقاد، ونشأها لم تعرف الطهية في حين ان الفيلسوف نانتا بهذا فلسفسيه  
الاخلاقية بهذه العبارة:

” ليس هناك قيمة الجبر من قيمة الرجل الطيب صاحب الارادة الطهية ”

#### دور العقل في ميدان الاخلاق :

هل للعقل سلطة في ميدان الاخلاق ؟ وما هي تلك السلطة بالفسط؟  
يميز نانتا بين نوعين من العقل او بين معنيين للعقل : عقل نظري (او خالص) ،  
وعقل سلى . اما الاول ونو العقل المنطقي الخاضع لهذا عدم التناقض والذي  
يتقدم من مجالات الرياضة والعلوم ، هذا العقل لا يمكنه ان يعين الانسان على  
المجيب الاخرى القائم على الاختيار بين بدائل . واما الثاني وهو العقل  
العلى فقد اتصفه نانتا بعد مطالعته لكليات الفلاسفة الانجليز مثل شامبوري  
وهمشون وميوم . والعقل العلى في النهاية ليس سوى موقف شعورى حدسي  
يفرض سلطته في الميدان الاخرى . فالعمل الخير ليس موضع تذكير عقلى مجرد وليس  
نتيجة استدلال عقلى خالص بل هو موضع شعور مباشر ، اى احساس روحي باطنى  
وهذا الاحساس الباطنى يميز العمل الاخرى هو ايضا الذى يميز العمل الفنى  
ويكشف ما به من جلال .

ولم يكن العقل للفلاسفة الانجليز وحدهم في توجيه نانتا نحو انتقاسات  
العقل العلى ، ذلك ان نانتا كان معجبا ايضا بانكار الفيلسوف الفرنسى جان

جاءت روسو " ففى مقال عن الاداب والصناعات " بين روسوان اكتشاف الصناعات  
قد ادى بالانسان الى نسيان حياته الروحية " ولذا فهو يحث على العودة الى  
الحالة الطبيعية التى كان فيها الانسان طيبا فاشلا قادرا يحليه على عمل الخير  
والفضيلة . ومن هذا المقال تنبع ناط الى وجود قوة فى الانسان تؤدى الى  
الخير بطبيعتها . ونرى ان " ناط " تحدث روسو ايضا عن سلطة الشعور وقسالى  
عنه انه غريزة البهية . والشعور ليمر شيئا اخر سوى الصبر الذى يقود الانسان  
الى الفعل الناضل .

وعندما ظهرت فلسفة اخلاقية جديدة : عند ناط يقودها العقل العملى وتعتمد  
على تاثيره العاير بالفلسفة العقلية لما تعتمد على تاثيره ايضا بالاخلاق الشمورية  
وتقوم اولا وقبل كل شىء على ايمانه بقداصة الواجب .

### منهج الدراسة الاخلاقية عند ناط

ثابت الكتب الاساسية التى تناولت فلسفة الاخلاق عند ناط هى حسب ترتيب

ظهورها :

- ١ - اذكار الميتافيزيقية للاخلاق سنة ١٧٨٤ م .
- ٢ - نقد العقل العملى سنة ١٧٨٨ م .
- ٣ - الدين فى حدود العقل الخالص سنة ١٧٩٤ م .

وبان المنهج الذى اتبعه ناط فى تناول مشكلات الاخلاق يمر بثلاث مراحل :

١ - المرحلة الوصلية : وفيها لا ندرس المعاني الاخلاقية لذاتها ودسنا ذاتها وانما ندرس حسبما تظهر في الواقع عند الناس بوجه عام، عند من يهتمون بمسائل الاخلاق .

والد راسة هنا تقتصر على استخلاص المعاني الاخلاقية التي يمكن للفيلسوف ان يدلل على صحتها لنا تعمل على وصف المثل الاعلى الاخلاقى وتشتق من اراء من يعتبرهم الناس حنفاء .

٢ - المرحلة الاستدلالية : وفيها نبدا بالمعاني الاخلاقية التي اشتقناها في التجربة عند الناس ثم نستدل على صحتها نظريا ومنطقيا بعد ان احضنا وجودها تجربيا وواقفيا . ونلاحظ اننا في مرحلة الوصف انتقلنا من التجربة والواقع الى المعنى الذي تحمله التجربة اما في مرحلة الاستدلال فاننا نتفصل من المعنى الى اساس صحتها المنطقية والاستدلال لا يتناقض مع الوصف بل يعتمد عليه ويبدأ بنتائج ومرتبها ترتبها دائما ثم يقدمها خالصة للمتل الناظر ونسبى المرحلة الاستدلالية تنتقل اينما من مبادئ الاخلاق السامية الى المعاني الاخلاقية العملية التي نجدها في التجربة ، فنستدل على الاخيرة بالاولى اى نستدل على النتائج بالمبادئ . ومن هذا ينضج لنا ان الاستدلال في الاخلاق يختلف عن الاستدلال في علم الطبيعة . فنحن لانبحث صحة مبادئ الاخلاق بتحققها في التجربة بل نلتصص صحة التجربة باكتشاف المبادئ الاخلاقية التي تنبثق عنها تلك التجربة وانتي لا تقوم بدونها تجربة اخلاقية . وربما احسنا على الاخرى ان تغرب بين منهج الاخلاق والمنهج الرياضى لذاتها استدلال وكلاهما يستغنى عن التجربة .

## ٢ - المرحلة الفلسفية الميتافيزيقية

هذه المرحلة تتألف من فلسفية بحثية • فإذا كنا في المرحلة الاستدلالية  
 نبحث عن علم المعاني الأخلاقية فإننا نتساءل في هذه المرحلة : لم كان هناك  
 الخلق ؟ ولم اتخذت الأخلاق طابعاً معيناً ؟ وفي الإجابة عن هذه الأسئلة  
 تظهر علاقة الخلق بالموضوعات الإنسانية الأخرى كما تظهر علاقة الإنسان  
 بالعالم •

\* \* \*

## المرحلة الوصفية

الرجل الطيب هو المثل الاعلى الاخلاقى فى نظر الناس فما معنى الطيبة؟

يجب نأخذ عن هذا السؤال فى كتاب "الاسم الميتافيزيقية للاخلاقى" ويقول "لا يمكن ان تصور فى هذا العالم بل حتى خارج هذا العالم شيئاً لا يد من اعتباره طيباً بصفة مطلقة الا الارادة الطيبة ذاتها". ذلك ان جميع الصفات المادية والعقلية التى قد يتحلّى بها انسان معين، منها ادات البه تلك الصفات من نتائج طيبة احياناً، فانها يمكن ان تشمل وسائل لحيات عميرة بل ان الصفات الخلق ذاتها مثل الاعتدال وضبط النفس يمكن ان تتخذ وسيلة للقيام باعمال عميرة ايضاً. اما ارادة القيمة فانها هى وحدها الخير، "انها هى الخير بصفة مطلقة".

وارادة قيمة لا ينجحها فى ميدان العمل ولا بانتمائها لشروع خلى ولا يظهر نتائجها فى المجتمع ولا بتقدير الناس لها بل هى طيبة فى ذاتها لانها تستطيع بنورها وبهائها "كما يقول كانط".

والعقل هو الذى يقود الارادة الطيبة. وهو اذا حاول قيادة الارادة نسي سبيل شفعة مادية، فانه لا ينجح فى ذلك نجاح الغيرة التى وجدت فى الانسان لتحقيق مطالب الحياة. فالعقل وجد فى الانسان لغاية وغايته هى تحفيسق الارادة الطيبة فى ذاتها مستقلة عن الميول والرغبات. وهذا على العكس تماماً

ما منجده ضد الفيلسوف هنرى برجسون الذى يعتبر العقل قدرة لتحتيق  
مطالب العمل •

وإذا كانت الاتجاهات الدينية هى الأصول البعيدة التى استندت اليها  
الاخلاق عند ناطه فاننا نلاحظ ان الاتجاه البروتستانتى لا يعتبر الارادة خيرة  
ما يصدر عنها من نتائج اذ وما صدر عن الارادة الطيبة عملا قاصرا او ناقصا  
على الرغم من توفر حسن النية • وعلى العكس من ذلك كانت جماعة اليوميين  
تعتقد ان الانسان الطيب يعرف بعمله وبالنتائج الايجابية التى يحققها فى حياته  
اما الاتجاه الموسى فهو الذى يعتقد ان ارادة الطيبة تنتج ان عاجلا او اجلا  
نتائج طيبة • وهذا الموقف الاخير هو الذى يتناهى ناطه • فاراد : ناط الطيبة  
تخرب كثيرا من الثقة الحسنة وبشدة تماما عن الارادة التى لا تقيم الا باصولها  
على الرغم من الثقة التامة فى ظهور النتائج الطيبة فى نهاية المطاف •

ونلاحظ ما تقدم ان الارادة الطيبة ليست شيئا آخر سوى العقل ذاته فى  
اتخاذها لقرارات عملية • فلو تصورنا كائنا لا يخضع لرغبات حسية • فان هذا  
الكائن العقلى الصرف هو صاحب ارادة طيبة • وإذا كانت الارادة الطيبة  
لا تخضع لاي رغبة حسية او ضعيفة فهى فى النهاية ليست سوى ضرورة الفصل  
حسب ما يطلبه العقل انها ارادة الواجب •

يقول ناط فى القسم الاول من كتاب "الاحاس الميثاقية للاخلاق " :

" ان الذكاء وسرعة البديهة والقدرة على اصدار احكام وسائر المواهب



الموجودة في النفس، وحتى الشجاعة والمزينة والثابرة بأخبارها من الصلوات  
الخاصة بالطباع هذه كلها أشياء طيبة ومرغوب فيها لأنها مواهب طبيعية غير  
أنها تصبح سيئة وشريرة إذا كانت الإرادة التي تستخدمها شريرة أو سيئة ...  
وفيما يختص بمواهب الحظ أيضا نجد أن الجاه والفسنى والثروة والتقدير والصحة  
هى فى مجموعها تولد الثقة فى النفس وقد تتحول هذه الثقة الى فطرية وكبرياء  
إذا انعدمت الإرادة الطيبة التى توجهها الى غاية كلية وعامة.

ويقول فى نفس الموضع :

أن ما يجعل الإرادة الطيبة طيبة ليس ما تحققه من أعمال أو إنجاز أو نجاح  
وليس الاستعداد لبلوغ هذا الهدف أو ذاك ، بل أن ما يجعل الإرادة الطيبة  
طيبة ، وهو الإرادة ذاتها ، فهى فى ذاتها طيبة ، وهى فى ذاتها أسى من كل  
ما يمكن أن تحققه بواسطتها ، حتى وإن كانت مخرومة من القدرة على تحقيق  
أغراضها سواء كان ذلك بسبب سوء الحظ أو بسبب طبيعة سيئة ناعمة .

ويتضح من هذين النصين أن الإرادة الطيبة هى الإرادة التى تطيع  
الواجب فالفعل الطيب هو الفعل الواجب والواجب هو شرط الإرادة الطيبة .  
وإذا تورن فعل الإرادة الطيبة بالانفعال التى تنزع إليها الطبيعة ، فإن الأول  
يهدو واجب الاداء .

ما طبيعة الواجب ؟ وما الدافع اليه ؟

الواجب هو ضرورة الفعل دون دافع حس أو شعورى ودون أن يكون صادرا  
عن تعود بغيره صاحبه اللحظة ويحلب الواجب ضرورته • والشعور بالأحد الذى  
يمكن أن يثيره فيما فعل الواجب هو الشعور بالاحترام • فاحترام القانون الذى  
الذى يفرض علينا طاعته والصيغة الصورية للقانون هى " لا بد " أى لا بد من  
القيام بالفعل الاخلاقى سواء اكان صدقا او امانة او احسانا • " الخ • وحسبوت  
الضمير الاخلاقى يردد :

" افعل بحيث يصدرك فمك عن احترام القانون "

" افعل بحيث تصبح قاعدة فمك قانونا "

" افعل بحيث تصبح قاعدة فعلك قانونا لجميع الناس "

ولا يقصد بالقانون هنا امكان تسميم الفعل الخلقى حقيقة بل يقصد به

امكان جعل العمل موضع احترام •

### المرحلة الاستدلالية

بعد الكشف عن المثل الأعلى الذى نجده عند من عرفوا بسمو الاخلاق  
نجد ان توصلنا الى فكرة واضحة عن معايير الفعل الاخلاقى الخاص ومن شروط  
النماء الاخلاقية يرى لنا اننا بهذا لم نتجاوز مرحلة الوصف ، ولذا ينبغي ان  
نتنقل للمرحلة التالية وهى مرحلة الاستدلال وذلك للسبب الاتى :

اولا - كان لا بد ان نبين ان المعانى الاخلاقية التى اكتشفناها مثل معنى  
الطيبة ومعنى الارادة الطيبة ومعنى الواجب على الرغم من العثير عليها ففى  
التجربة الانسانية الا انها ليست مستمدة منها ، فقيمة تلك المعانى فى انفسها  
مفروضة على التجربة ذاتها ، والعقل فى سلطته العملية الحاكمة هو الذى  
يعطى اسمها ويوطد سلطانها فى النفس .

ثانيا - ان الاستدلال ضرورى لتجسير الحياة الاخلاقية ذاتها ، وذلك لاننا  
ان لم نستدل على صحة المبادئ والمعانى التى تكشفت لنا فى التجربة فسان  
المهمل مقترح لحياة سهلة تسودها سلطة الشهوات والمنافع والاغراض ، اما انا  
اوضحنا المبادئ والمعايير الاخلاقية ثم وضوح واذا اظهرناها فى صيغتها  
الخالصة الصافية المجردة ، واذا بينا صدور تلك المبادئ والمعايير الاخلاقية  
من سلطة العقل الحاكم او من القدرة العملية للعقل فاننا عندئذ نكون فى مأمن  
من اى خروج عن جدوة الصواب كما ستشع صدورنا لاوامر القانون الاخلاقى .

ثالثاً - إذا اقتصرنا على مرحلة الوصف، فإنه قد يخيّل لنا أن التجربة هي المحك أو المعيار لكل عمل أخلاقي. بينما الاستدلال يبين لنا أن الناسون الأخلاقي ذاته هو المعيار سواء تحقق في التجربة أم لم يتحقق. والتجربة عسرة كائناً قاصرة، إذ من الممكن أن نحر في التجربة على أفعال كثيرة، تتفق مع الواجب ولكننا قد نعجز عن الكشف عن فعل واحد قام به، ما حبه بدقتى الواجب.

### معنى القانون الأخلاقي :

إن القانون الأخلاقي هو وصية أو أمر أو وصية في صيغة أمر. وهو اسم ما يمكن تصوّره في أي طبيعة عاقلة. والامراً أن يكون مشروطاً وأما ألا يكون متيسداً بشرط. ومثاله في الحالة الأولى "إذا فعلت كذا نلت كذا" وهذه الصيغة لا يمكن أن تكون هي السطوية في الأخلاق لأن الفعل الأخلاقي لا يمكن أن يكون وصيلة للحصول على غرض معين. أما في الحالة الثانية فهو أمر مطلق ومثاله : "لا تذهب"، "لا تصرق"، "لا تشهد الزور"، الخ. ونلاحظ في صيغ الأمر هذه أنها صيغ سلبية أي أنها "نهي" ونهده الصيغ السلبية - أهمية لمبين :

١ - لأن النهي اثر توليداً في جميع الحالات من الأمر الصريح.

٢ - أن النهي السطوق أمر قاطع أما الصيغ الإيجابية فهي عرضة للتأويلات

والانحراف في التفسير.

وناءً على ما تقدم يتضح لنا أن الفعل الأخلاقي هو فعل إنسان يطيع أمراً مطلقاً ( لا شرط له )، صيغته سلبية اثر من كونها إيجابية. وهذا الأمر المطلق

هو بوجه عام : " اطع القانون ولا تعصاه " وهذا يعني ايضا :

" افعل بحيث تجعل من قاعدة فعلك قانونا كليا " • ويعطينا كائنا بعض

الامثلة التي توضح القانون ضها :

١ - انسان يائسه انتابته الكوارث، يرغب عن الحياة ويفكر في الانتحار،  
وهنا يمكنه ان يتساءل : هل افعل ولا افعل ؟ واذا فعلت هل يمكن ان يكون  
فعلى هذا فعلا خلقيا فاضلا ؟ وهذا التساؤل يرد بالاحرى الى تساؤل اخر  
هو هل يمكن لقاعدة فعلى ان تصبح قانونا ؟ اى هل يمكن ان يخضع لها كل انسان  
يتعرض لظروف مماثل ظروفى ؟ ولكن ما قاعدة فعلى هذا ؟ هذه القاعدة هى : احب  
لنفسى ولراحتى اترك الحياة • ولكن هذه القاعدة لا يمكن ان تصبح قانونا ، فهى  
لا تحمل ضرورة ما لانها متناقضة مع ذاتها • وثان صاحبها يقول يجب على كل  
نفسى احب للنفسى •

٢ - انسان يستدين وهو يعلم مسبقا انه عاجز عن الدفع ، هل يمكن ان يكون  
هذا العمل فاضلا ؟ نبحث هنا عن قاعدة الفعل ونحاول تحويلها الى قانون  
القاعدة هنا هى : عد بشرط الا تفى بوعدك • هذه القاعدة تتناقض مع صفة  
القانون الاخلاقى لانها امر شرطى وليس مطلقا ، كما ان هذه الصفة تجعل القانون  
بدون اى معنى لانها لا تجرد الوعد من معناه •

٣ - شخص لديه مواهب عقلية ومع ذلك فهو يرجع معيشته اللهب واللسنة  
فيعيب • هل يمكن ان يجعل من قاعدة فعله قانونا ؟ بالتأكيد لا • لان الانسان

كائن عاقل ودانه يقول : يجب على انا الكائن العاقل الا اكثرت بعقلي " ران اسير وراء الذات •

١ - انسان راي ان يعيش لنفسه وان يهمل الاخرين دون ان يتعرض ليهيم لا بخير ولا بسوء " قاعدة الفعل هنا هـ : يجب على الغير الا يهينونا وعليهم ان يهملوا هالحنا • ولكن مثل هذا السجع لا يمكن ان يكون مجمعا بمعنى الكلمة لان السجع يقوم على التعاون المتبادل •

والقانون الاخلاقي يتصف بانه كلي وضروري • ويظهر ذلك من صيغة الثلاث وهي :

١ - الصيغة الصورية البحتة •

ب - صيغة الغاية •

ج - صيغة الحرية •

١ - الصيغة الصورية البحتة :

وقد جاء نص هذه الصيغة في كتاب " الاسس الميتافيزيقية للاخلاق " كما يلي :

" افعل بحيث تجعل من قاعدة فعلك قانونا لكيا " •

كما وردت في نفس الموضع ايضا هكذا :

" افعل بحيث تجعل من قاعدة فعلك قانونا لكيا للطبيعة " •

وكلمة الطبيب هنا لا تعنى ان نأخذ بخلط بين قوانين الاخلاق وبين قوانين الطبيعة التى تتصف بالحمية بل انه يقصد فقط الطبيعة الانسانية اى جميع الناس الذين يخضعون لتشريع واحد . ولكن القانون الاخلاقى يتصف مع ذلك بالكلية بالضرورة وهذه هى الصفات الهامة للقانون الكس ووجودها فى القانون الاخلاقى وما يفقده جانب الروح " اذ ان "روح القانون الاخلاقى " هى التى تضمن " الحرية للفعل .

يخاف الى ما تقدم ان الامثلة التي جاء بها كانت لشرح هذه الصيغة  
ومعالجتها لهذه الامثلة بالطريقة المنطقية الصرفة التي تعتمد على عدم التناقض  
بما افترض الصفة الاخلاقية في المثال الاول كانت القاعدة الاخلاقية تقول:

”حما من نفسى وفى حياتى اقرانها حياتى حيث انى اطلت فى امد هـ  
توقعت ضايقة اثر ما اتال من رضى “ ويظهر لنا من هذه الصياغة ان القاعده  
متناقضة مع ذاتها “ يعقب كنانط على ذلك بان الانسان باعتباره كائنا اخلاقيـ  
ا ينهض ان يكون متناقضا “ غير ان هذا المعيار الشططى الصرف ليس كافيا لمضى  
مجان العمل الاخلاقى “

ونجد ايضا ان القاعدة في هذا المثال تقوم على اساس حسي منفى صرف لانها يمكن ان ترد في النهاية الى هذا التساؤل البسيط : انا نتحرر وانا احب الحياة ؟ وحب الحياة هنا يتضمن مظاهر الحياة السادية المختلفة ، وهو ما لا ينبغي ان يكون اساسا للاخلاق .

نهر إن دحض هذه الاعتراضات أننا يمكن في أن القانون الاخلاقي يضعنا أمام "ضرورة" إذا خرجنا عليها خرجنا على الإنسانية بجمعها وليس الامر هنا متصلا بالخضوع للمنطق . وايضا لا يتصل الامر هنا بالخضوع لمنفعة الحسيمة . بالقاعدة التي تقول اعمل بحيث نحيا " انما تشير الى ما للحياة من قيمة في ذاتها وهي قيمة مطلقة لا يمكن ان تكون موضع سؤال ولا يمكن ان تكون منفعة حسيمة وحسب .

وفيما يختص بالمثال الثاني وقاعدته " عد بحيث لا تنفي بالوعد " نقول انه هو الاخر يتعدى معيارا لمنفعة ومعتبار التناقض . فالوعد قيمة مطلقة وربما كان مسن الافضل ان نترك الحياة على الا تنفي بالوعد . ولم يكن هذا كانه من هذه الامثلة ان يبرهن ويثبت بل كان هدفه ان يضمن امام امر مطلق نالحياة امر مطلق والوعد امر مطلق والهدف اولا واخيرا هو الا نتهاون .

### ب - صيغة الغاية :

كانت الصيغة الصورية البهتة هي الصيغة الاساسية التي توضح ماهيمنة الواجب . واذا كان الفعل الاخلاقي تحضه الضرورة من حيث هو صادر عن العقل البشري فانه ايضا يفرض احترام الانسان للقانون . واحترام الانسان للقانون نابع من تصور له على عكس القانون الطبيعي الذي يفرض على الاشياء دون ان تتصوره . ولذا فانه اذا كانت العلاقة التي يقرها القانون الطبيعي علاقة عليية او سببية . فحسب العلاقة التي تفترض في القانون الاخلاقي هي الغائية . ففقدور الفعل الاخلاقي



يعنى أننا نحترم القانون كما يعنى ان القانون هو غاية الفعل .  
 " أفعل بحيث يصبح احترام القانون غاية فعلك " .

ولكن إذا كان الامر كذلك ، أفلا يظهر الفعل الاخلاقى وكأنه مشروط ؟ هل  
 انقراضه لا أساس له . فالقانون الاخلاقى ليس غرضاً يخدم اى منفعة شخصية كما ان  
 الصيغة التى تحتم احترام القانون تؤدى الى اعتباره غاية الفعل والغاية هنا  
 لا تفترض شرطاً ما .

الفعل الاخلاقى هو القانون . والقانون فى صورته الخالصة يظهر قسوة  
 العقل على اصدار الاوامر . وإذا لم يكن الانسان هو والقانون شيئاً واحداً فأنه  
 يعمل على الأقل هذا القانون فى نفسه ، وهو قادر على تصوره ، وهو قادر بمقلده  
 ايضاً على احترام هذا القانون . وإذا كان القانون جديراً بالاحترام فالانسان غاية  
 تحترم لذاتها ، ان كانت الصيغة الثانية للقانون هى : " أفعل بحيث تامل الانسان  
 فى نفسك وفى غيرك كغاية دائماً لا كوسيلة ابداً " .

وهذه الصيغة تعنى ان فى طبيعة العقل الانسانى الا يفعل الا اذا تصور  
 قاعدة فعله واحترامها وهى تعنى ايضاً ان الانسان غاية الفعل من حيث انه عقل  
 وارادة معا .

وهكذا يتبين لنا ان صيغة الغاية مستمدة من الصيغة الصورية . فالانسان  
 لا يخضع للقوانين كما تخضع ظواهر الطبيعة فنصبه بل انه يحترم القوانين ايضاً  
 ويحترم كل من يحمل هذه القوانين . وقد رأينا فى مثال الانسان الذى يكره نسي  
 الانتحار انه يستخدم نفسه كوسيلة للحصول على لذات حسية ومنافع مادية ولا ينظر

البيها كفاية أى كشيء له قيمة مطلقة • وفى مثال الانسان الذى يستدين ولا يقضى  
بوجهه فى الرد نجد معاملة الغير توسيلة ايضا لا كفاية •

### ج - صيغة الحرية

هذه الصيغة تسمى صيغة مصدر الواجب وقد رأينا ان الانسان عقل واردة •  
والارادة ليست الا عقلا طيا او ان اله قل فى صيغته الامرة ارادة والانسان نفس  
احترامه لاوامر العقل ارادة • وهواذن يصدر القانون ويخضع له فى نفس الوقت •  
ومن هنا جاءت الصيغة الجديدة :

"افضل على ان تراعى فى فعلك انه خاضع للقانون ومصدره فى الوقت ذاته "

وحيث ان هذه الصيغة تنطبق على جميع الناس • وحيث ان الواجب يقتضى  
ان نعتبر الناس غايات دائما لا وسائل ابدا • فانه ينتج عن هذا ارتباط بين الناس  
فى الصفة الاخلاقية واتحاد بينهم • فكلهم خاضعون لقوانين هم مصدرها • وعلى  
هذا يمكننا ان نتصور مجمعا الكائنات المماثلة او نتصور كما يقول كانط ملكسنة  
للغايات • ولا يمكن ان نقارن هذا المجمع او تلك الملكة بالمجمعات الانسانية  
المعروفة حتى ولو بافضلها او ارقاها • بل ان تلك المجمعات هى التى تحاول  
ان تقترب من ملكة الغايات هذه وان تقلدها او تحاكيها دون ان تصل ابدا الى  
مستواها • ومن الممكن ان نعبر عن الصيغة الثالثة هذه بطريقة اخرى فنقول :

"افعل بحيث تعتبر الغير مثلك كاعضاء فى ملكة روحية هى ملكة الغايات "

ونلاحظ انه لا تناقض بين الطرفين في التعبير عن الصيغة الثالثة للقانون  
الاخلاقي ، بل انهما متكاملتان وذلك لان ملكة الغايات يكون فيها الانسان عضوا  
في مجمع هو رئيسه ، وهو عضو من حيث انه خاضع للقانون ، ورئيس من حيث انسه  
صدر القانون .

والصيغة الثالثة للقانون الاخلاقي يحميها كائنا ايضا صيغة الاستقلال ،  
ويعنى بها ان الانسان قانون نفسه ، هو يتناهى بصيغته الاخلاقية هذه على  
اعتبار انها تضع فلسفته في مركز متاز بين الفلسفات الاخلاقية الاخرى . فهذه  
الصيغة تعتبر الانسان مصدر انثانوس ومصدره وهي تجعل فلسفة الواجب الوحيدة  
بين فلسفات الاخلاق التي تضمن للانسان استقلالا تاما . ذلك ان فلسفات  
الاخلاق السابقة على كانت كانت تهبط العمل الاخلاقي بمنفعة يؤدي اليها الفعل  
او لذة او سعادة يرجوها صاحبه وعندئذ كانت تنعدم قيمة الفعلا لانه ينفذ امرا  
فرضيا مشروطا لا امرا مطلعا . كما كانت بعض فلسفات الاخلاق تتصور الفهم  
الاخلاقي خاضعا لقانون مفروض على الانسان من الخارج كان يكون صدره المجمع  
او الله تعالى او اى سلطة اخرى اعلى من الانبجان . وهذا ايضا كانت تنعدم قيمة  
الفعل الاخلاقي لانه مشروط بامر خارجي ، ولان القيام به هو بمثابة طسافة  
فحسب لاوامر خارجة عن الانسان ، ولا ينبغي ان نفهم من هذا ان كانت يرفض  
ارتباط الافعال الاخلاقية بالمعائد او بالله تعالى ، بل انه يهدف اولا الى وضع  
الفعل الاخلاقي على اساس ثابت كما يهدف الى تأكيد استقلال الانسان وحرية  
غير ان استقلال الانسان وحيته غير ان استقلال الانسان وحرية يثيران بمسار

المشكلات النظرية فوق اطار اليها كانت في نهاية للفصل الثاني وبداية الفصل الثالث من كتاب "اسس ميتافيزيقا الاخلاق" • وتلخص هذه المشكلات في التساؤل التالي :

كيف يكون الانسان حرا وهو جزء من الطبيعة ؟

نحن نعلم ان كانت منذ بداية حياته كان يتق في العلم الطبيعي القانوني الذي يخضع جميع ظواهر العالم للضرورة والجبرية كما كان يؤمن بقدسية الواجب وكان يحترم العقيدة • فكيف يمكن للانسان ان يمارس الواجب بحرية وهو خاضع للجبرية ؟ وصيغة اخرى اذا كان السلوك الانساني يصدر عن جسم الانسان واعضاءه والجسم خاضع لقوانين الطبيعة • وحركات الجسم هي ردود افعال لحركات الاجسام الاخرى في العالم الطبيعي فكيف يمكن القول بوجود افعال ارادية تتم بحرية ؟ يعترف كانت بهذه الصعوبات • وهو لا ينكر الجبرية الطبيعية كما انه لا يفكر للحرية الانسانية • فالانسان من حيث هو كائن محسوس للطبيعة ومن حيث هو كائن اخلاقي حرة • وهو من الناحية الاولى ظاهرة او مجموعة من ظواهر الطبيعة ومن الناحية الثانية جوهر قائم بذاته لهذا يمكن القول بان الانسان مجموعة ظواهر خاضعة فيما بينها لجبرية الطبيعة وهذه الجبرية ليست سوى مظهر سطحي للحقيقة الانسانية في اعق نواحيها اي لهذا الكائن القائم بذاته والذي هو حر ومستقل عن اعماله ويحتق الثواب او العقاب •

## المرحلة الفلسفية الميتافيزيقية \*

يبدو من العرض السابق ان كانط يقرر وجود انفصال بين العقل العملي من ناحية والتجربة الانسانية من ناحية اخرى \* ولكن اذا صح هذا فما هي القيمة العملية لتلك الاخلاق خصوصا وان الهدف الاساسى لمبادئ الاخلاق هو ان تكون عملية ؟

فى الحقيقة ان فهم فلسفة كانط على انها فصل تام بين العقل العملي والتجربة الاخلاقية انها هو فهم خاطى \* ذلك ان عجز الانسان عن تحقيق سلطة الغايات لا يدل اطلاقا على ان القانون الاخلاقى لا قيمة له ، بل انه يعنى على الاحرى اننا مدعوون للمثابرة والاجتهاد \* صحيح ان الصيغة الاخلاقية تدل على قسوة القانون الاخلاقى غير انها تدل فى نفس الوقت على ارادة الانسان ورغبته فى عبور الواقع \* ومن هنا فان محاولة كانط فى التشدد فى مجال الاخلاق لم تكن سوى دليل على عدم الرضى بالواقع ودليل ايضا على ارادة حاسة تستهدف التأثير فيه \*

هناك افتراض اخر يتصل بالتمازج بين الطبيعة والاخلاق ، بين الانسان من حيث انه جزء من الطبيعة وخاضع لقوانينها وبين الانسان من حيث انه كائن اخلاقى حر \*

ويتغلب كانط على هذه الصعوبة بان يلجأ الى ما اسماه سلمات الاخلاق ، واول هذه السلمات سلمة الحرية \* فالحرية هى اساس الاخلاق لانه لا معنى للقانون الاخلاقى الا اذا كان الامان حرا ، والحرية هى السلمة الاولى التى تقوم عليها

## الاخلاق .

وهكذا نجد ان كانط في معالجه لمشكلة الحرية يلجأ الى السمات بمقد  
ان صادف نجاحا محدودا في عرضه لحل يقوم على التمييز بين الشيء في ذاته  
وبين الظواهر .

وفي كتابي "الاسس الميتافيزيقية للاخلاق" و "نقد العقل العملي" يختم  
كانط دراسة خاصة لمسألة الحرية وايضا لمسئلة الخلود ووجود الله تعالى .

وفيما يتصل بالحرية لاحظ كانط انها مسألة ضرورية جعلته يفسر بنظرية  
الجبر . وفي هذا يقول : " اضطرت لالغاء العلم في احتفظ بمكان للمقيدة " . اما  
مسألة الخلود فهي الاخرى ضرورية في الاخلاق ولا يمكن الاستغناء عنها خصوصا  
وان الحياة الانسانية الراهنة لا تتسع لامكانية توليد دعائم الفضيلة او السعادة  
وكتناها متردفتان في كانط وهما الهدى النهائي لاجهاد الانسان ، وهما  
ثابتة ايضا .

ولو نظرنا لبعيدة وجود الله تعالى ، فاننا نلاحظ انها مسألة ضرورية وتربط  
بفكرة اجهاد الانسان في مجال الاخلاق . إذ ان هذا الاجهاد يدفعنا الى  
التفكير في دائن دامل طيب تكمل فيه الفضائل ويمكنه ان يحقق للانسان المجهد  
تلك السعادة التي امرنا اليها . فالحق هو الذي يضمن لنا السعادة وهو غاية  
الفعل الاخلاقي اولا واخيرا .

## (٦) "نمعا الدين والاخلاق" عند برجسون

بعد أن أخرج "برجسون" كتاب "التطور الخالق" ظن البعض أن فيلسوف التطورية الطبيعية عجز عن تطبيق مبادئ فلسفته على الحياة الروحية، أي فسي مهدان الاخلاق والدين، ولكنه بعد فترة زمنية طويلة أخرج كتابه "نمعا الدين والاخلاق" وفيه كشف الفيلسوف عن عمقته الغدّة في تطبيقه لمبادئ فلسفته فسي مهدان الاخلاق والدين.

### الاخلاق المطلقة والاخلاق المفتوحة:

يذكر "برجسون" في هذا الكتاب أن ثمة نوعين من الاخلاق: اخلاق مطلقة واخلاق مفتوحة تتجاوز حدود الجماعة وهي ملزمة بالخلق والابداع وعليها يتوقف مصير الإنسانية، وهذان النوعان من الاخلاق يقابلان اتجاهين متمايزين للوحدة الحيوية: وهما: اتجاه الغريزة وقد أدى إلى ظهور مجتمعات بخلقة شبه إلى كما هو مشاهد لدى النمل والنحل، ثم اتجاه العقل أو الذكاء وقد أدى إلى ظهور الانسان بما له من مقدرة على استخدام آلات غير عضوية.

وتقوم الاخلاق المطلقة في المجتمعات البدائية مقام الغريزة في الحيسوان، وبمثل هذه المجتمعات تقوم على الالتزام، وهو يرجع إلى غريزة اجتماعية وظيفتها المحافظة على التماسك بين افراد المجتمع، وليس من الممكن لهذه المجتمعات ان ترقى إلى مستوى حب الانسانية ولا يمكن القول بان حب الانسانية ينشأ عن حسب

الوطن وان الاختلاف بينهما اختلاف في الدرجة، وذلك ان انتقال من الاسرة الى الوطن ومن الوطن الى الانسانية ليس انتقالا تدريجيا بل هو انتقال بين مواسم مختلفة.

ويذهب "برجمون" الى ان تصورنا لنوعين من الاخلاق يرجع الى تصورنا للعلاقة بين الفرد والمجتمع، فالاخلاق المغلقة يخدم الفرد في طلبها للجماعة ويستل لمنسبط المجتمع، اما في ظل الاخلاق المفتوحة فان الفرد يتجاوز حدود الجماعة ويستجيب ندا الانسانية.

### ١- الاخلاق المغلقة

ولما كان من الضروري للمجتمع ان يحافظ على بقاءه وان يعمل على صيانة وحدته وتحقيق تماسكه، فان الفرد يجد نفسه ازاء ضغط اجتماعي، اذ تلزمه الجماعة باحترام قواعد خاصة. ويتضمن في ذلك مجموعة من الجزاءات المادية والاخلاقية التي تفرض بها تحقيق الالتزام، فتمتد تنظيم اجتماعي يخضع فيه كل فرد لمقتضيات الحياة الجماعية، فيتكون من ذلك غل جمعي.

والاخلاق على هذا النحو، هي نظام من المبادئ تقون مهمتها صياغة كسبان المجتمع، فهي اخلاق جمعية تعد رزمة الى حياة الفريضة، وتعد ادنى من مستوى العقل، وتكون مهمة الضيق قاصرة على تحديد واجبات الفرد نحو المجتمع وهو غيره من افراد الجماعة، والضمير شرة من شرات الحياة الجماعية، ووظيفته تنظيم التساير الاجتماعي وتحقيق النظام الداخلي المطلوب في كل جماعة. ويقوم هذا التنظيم على



اساس ضغط "الانا الاجتماعية" على "الانا الفردية" خضوعا لغيرزة الحياة، وصيانة  
للتقاليد النافعة للمجتمع، والواجبات هنا لا شخصية اذ ان طاعة الواجب لذاته  
والالزام الاجتماعي في المجموعات المغلقة والذي يتخذ صورة امر مطلق، هي  
الصورة الاجتماعية للرابطة الموجودة في عالم النمل او النحل او الخلية العضوية،  
ويرى "برجسون" ان الحوب هي اعلى صورة للتآزر الاجتماعي فانها  
المحك الاول لاختيار مدى ولاء الفرد واخلاصه في خدمة جماعته وفي الدفاع عن  
مصلحتها وسالحيها.

وحينما يحقق الفرد سائر الواجبات، والالتزامات التي تفرضها الاخلاق المغلقة  
فانه يشعر بضرب من الرفاهية الفردية والاجتماعية. والاخلاق المغلقة اخلاق  
اجتماعية تقوم على غريزة الحياة، ومن ثم فهي ذات طبيعة بيولوجية.

### بـ الاخلاق المفتوحة

اما الاخلاق المفتوحة فهي ليست وليدة ضغط اجتماعي، اذ انها تصدر عن  
نزوع سام تتمثل فيه جاذبية القيم وتعبر عن استجابة الفرد لنداء الحياة الصاعدة  
وتدعونا هذه الاخلاق الى المحبة والتضحية وبذل الذات. والفارق بين الاخلاق  
المغلقة والاخلاق المفتوحة فارق في الطبيعة لا في الدرجة. والاخلاق المفتوحة  
تنزع لخدمة الانسانية جمعاء، ومثلها الاعلى المحبة والكمال الاخلاقي، وهي تستعين  
على تحقيق رسالتها بنشر من الشخصيات المثارة، فالعهاقرة يكونون لانواع جديدة  
تخلقها، الوثة الحيوية لتحقيق رسالتها، وهم اكثر البشر احتكاكا بصدر العساة

وينهج الجدة والجهد الخالق، كعلماء اليونان وانبياء اسرافيل ورسل البوذية  
والقدسيين المسيحيين والمصلحين .

والاخلاق المفتوحة تقوم على اكتاف هؤلاء المعاصرة وهي اخلاق ديناميكية تعانو  
قوتى مستوى العقل وتنشئ عن طريق الدفع والجاذبية من الالام ، بينما الاخلاق  
المغلقة تنشئ عن طريق الدفع من الخلف . وكذلك فان الاخلاق المفتوحة انما تقوم  
على الاستجابة لنداء البطل وهو النموذج الذى يعجب به الناس ويحملونه قدوة  
لهم يحاكونه ، والبطل من هذه القوة المتأخرة التى تحقق للحياة حركتها الصاعدة  
وهذه القوة تتميز بقدرة خاصة على الاحساس بانفعالات جديدة ، لا عهد للناس  
بها من قبل ، و سواء في مجال الفن او في مجال العلم او في اى مجال اخر من  
مجالات الحضارة البشرية . وهذا الانفعال عبارة عن ثورة نفسية عميقة وقد يكسبون  
صحباً بحركة فترية خصبة او الهام عقلى متاز ، كما يحدث لكبار المتصوفة والقدسيين  
الابطال ، فهو حدس صوفى والهام روحى او ثورة وجدانى ويشعور هذا الانفعال  
الى تصور عقلى لا يلبث ان يستحيل الى مذهب ، والانفعال هو العنصر الحى الذى  
يكن وراء الاخلاق الجديدة ، فالاخلاق المسيحية تعمل على توجيه ارادة الناس نحو  
المحبة او الانسان وهذا الانفعال هو الذى مهد الجو لانتشار الاخلاق المسيحية  
والمسلمون والصوفية يصعدون في اعمالهم عن هذا الانفعال الحى ، لان لديهم  
شمورا بالانحداد او التطابق مع جهد الحياة الخالق نفسه ، فتفتح نفوسهم  
فلا يعمدون يسمرون بضغط المجمع او بتقل المادة واسر الطبيعة ، وهذا الشمور  
الذى يستولى عليهم هو مصدر القوة التى تكسبهم من حب الانسانية جمعاء .

ويوجه المولد الذي يطالع اليه نسلياً حسب طريقه القبرية السعدية حيث  
 نفقون تلوجهم خلال ليلها ليلد الدهر عاصم. يتولى على ذواتهم، وليس  
 التصرف بشيء أو إغناءاً. فحسب كل هو مجرى ذاته كما هو في أمة تمتد  
 به خلال الليل الممتد يبرأ إلى فتوح الدخلاء الذين فيه منهم إلى نصب  
 اليه نسلياً، والدخلاء المتوقعة لا تقتصر على طريق الملائكة الموجودة  
 ولا تقوم على مواهب صالحة ملقاة على تقويم على الاستمالة القوية وتشر  
 بين طريقه القوي حج المحم الذي يتجاول به نفاذاته من الزمة الصوفية الكلية  
 في اجتماعنا  
 وتتوقف الدخلاء المتوقعة على مدى إصرار المادّة النظرية الدخلاء في  
 نفع شئ واحد هو البطل أو القديس، وهو رمز للوثة الحرة في ظهور  
 النكس بيوم وراية المحمّلات المتوقعة نحو أعلام واسعة تتجاوز إلى خلاص  
 المخلقة بأمرها والتأطيرها. وجود هذا المجتمع المخلقة  
 ولكن تمه صلة بين الدخلاء المتوقعة والدخلاء المخلقة وتكون تلك  
 منها يوضح إلى شيوخ الكاية الدخلاء، تلك الدخلاء ذات طبيعة سلبية.

## "نصوص فلسفة الاخلاق"

قد يقول بعضهم : نسلم معكم باطراد هذه الظاهرة ، وهى ان الفلاسفة سواء اجهلوا الامرام تجاهلوه ام اعترفوا به فانهم ليسوا هم الذين يقررون قواعد السلوك ، بل يحددون صيغها على اثر تقديره ، ويضجون لها أساسا عقلية . وهذه القواعد جزء من الحقيقة الاجتماعية التى يمكن النظر اليها على انها حقيقة موضوعية . وقد تطورت حتى الان فى كل المجتمعات الانسانية تبعاً لقوانينها الخاصة بها . واذن فمن الممكن ان ندع "المذاهب الاخلاقية النظرية" مكانها للبحث الاجتماعية . وهو الأساس الثمين الوحيد لادراكنا من الاخلاق عقلية ، والخوف من انهيار الاخلاق ( ونريد بها هنا محتويات الضمير الخلقى من واجبات وعواطف الجدارة او عدم الجدارة ) خوفهمى تماما . فمن المنطق ان محتويات الضمير ستظل على حالها ، وستتحدد حياتنا دائما على هذه الاخلاق نفسها .

ربما كان ذلك صحيحا . ولكن ها هو ذا اعتراض جديد : هل من المستطاع اخلاقا بسلطانها ؟ فالانسان قليل الميل الى قهر نفسه بنفسه . ولا يستطيع الى ان يتبع اسهل السبل دائما . اى انه يميل الى اتباع رغباته واهوائه . وقد يتفق ان تتحد بواعثه الحسية مع ما يملكه عليه ضميره ، ولكن العنصر اكثر تحد وتا ففى الواقع يكاد يجب السرد دائما ما يغريه بالخروج على القاعدة الاخلاقية . واذ لم يقع الانسان فى الخطأ ، فى اكثر الاحيان ، فذلك راجع الى وجود مجموعة تامة من اساليب القمع الخلقية والاجتماعية التى تتوقف عند حده . واكثر هذه الاساليب

تأثيراً هو ما يتصف به الواجب من سمو وقداسة لا يمكن انتهاك حرمتها . فاذا اقتنع المرء بأن ما يقدم عليه من عمل هو شر في جوهره هو "شر في ذاته" بصرف النظر عن نتائجه وشر بالمعنى الطبيعي والديني كان أكثر قدرة على اجتنابه مما لسوء كانت تنقصه هذه العقيدة . فاذا علم ان الاخلاق لا تقوم على اساس عقلى وان النفور او حكم الادانة الذى تأثيره بعض الافعال يمكن تفسيره بالرجوع الى اسباب تاريخية او "ميكولوجية" (نفسية) - ونقول باختصار : انه اذا علم ان الاخلاق نسبة اقلية في هذا تجريد للاخلاق من نفوذها ومن سلطتها في الوقت نفسه ؟ فاذا كانت الاخلاق نسبة لم تعد معصومة من الخطا . فهي شبيهة بقاقر يمكن ان تستأنف احكامه وان تنقض . واذا استمر امره في الخضوع لهذه الاخلال وعلى الرغم من ذلك شجربانه غر على حد تعبير "رينان" . واذا عالج البحث النظرى الاخلاق باعتبار انها احدى فاضى "الطبيعة" وانها تتطور طبقاً لقوانين اتجه اولا الى اضعافها ثم الى تقييدها . واذا قلنا بان الاخلاق نسبة كان معنى ذلك تماماً اننا نذكر بوجودها على اعتبار ما . فاما ان يكون الامر الذى يمليه الواجب مطلقاً . واما لا وجود لامر اخلاقى . وهذا يبرهن هذا البحث النظرى بنفسه على انه بحث فاسد ، اد هل يستطيع المرء ان يتصور مجعماً انسانياً لا اخلاق له ؟

(ونجيب فنقول ) اولا : ان هذه الحجة لا تعدم ان تكون شديدة الوقع في النفس ، لانها تقوم على اساس الاهتمام بسلامة المجمع ، وهذا الاهتمام سوى جدا ، ولذا فسيرى معظم الناس ان هذا النوع من الاستدلال حاسم الدلالة . ومع ذلك فليست هذه الحجة حاسمة . وهذا الى اننا اذا توخينا الدقة نفسى

التصوير قلنا انها ليست بحجة ، اذ يقتصر صاحبها ، في نقده ، لاحدى طرق البحث  
 في المسائل الاخلاقية ، على بيان النتائج السيئة التى قد تنترتب على استخدام هذه  
 الطريقة من وجهة النظر العملية - ولكن ليس لهذا النحو التبع في نقد طسرق  
 البحث النظرى تأثير دائم ، وهو لا يساوى برهاننا مباشرا على فساد هذه الطريقة ،  
 ذلك لانه يبقى على الناقد بعد ذلك ان يبين ان الطريقة التى يهاجمها ، على  
 هذا النحو ، لا تصلح في الدراسات التى نحن بصددها ، وانها لا تستطيع ،  
 تبعا لذلك ، ان تنفض بنا الى الكشف عن الحقيقة وان النتائج التى ادت اليها  
 حتى الان نتائج خاطئة . ولو وجب ان ، بحسب العلماء ، حسابا لمثل هذا النوع من  
 الاعتراضات لظل عدد كبير من العلوم في خطواته الاولى حتى يحسنا هذا ، وليس  
 ثمة طريقة عامة الا عدها الناصر ، لفتر معينة من الزمن ، طريقة خطوة على السراى  
 العام ، او عدها منافية للدين وما رقة عليه وهذا هو ادعى الامرين . فان اول ،  
 رجل فطن الى القول بان القمر حجر ضخم ، وارادى ان يدرسه كجسم معدنى ، فكاد  
 يدفع حياته ثمنا لهذه الجراءة . ومن الجراءة ايضا ان يوجه الانسان اسئلة السى  
 الطبيعة بان يجرى عليها تجاربه . واكثر من ذلك جراءة ان يقوم بتفريح الجسث  
 الانسانية . ومن الجراءة التى لا تغتفر ان يطبق النقد اللغوى والتاريخى على  
 النصوص المقدسة في التوراه والانجيل . فهل لنا ان نعجب اذا احتج الناصر على  
 نحو اشد غفا عندما يحاول النهج العلمى ان ينفذ الى الامور الخلقية ، وان  
 يهاجمها بنفس النهج الموضوعى الصارم الذى تعامل به بقية الظواهر الطبيعية .  
 ثانيا - ينحصر هذا الاعتراض في المضادة بان الواجب الاخلاقى لا يمكن

التعرض له بالنقد ، وأنه يتصف بالقداسة ، فلما كان نوعا من الوحي الطبيعي ( ويقول كائنات أنه وحى علقى ) تطلب احتراماً مطلقاً ، وهذا يصبح بسبب طبيعته نفسها فوق كل تحصيل تاريخي أو انساني ( ونقول ) لا شك في ان الواجب يسدو لضير الفرد على هذا النحو ، وقد وصفه "كانط" وصفاً دقيقاً تاماً ، ولكننا نستطيع ان نقبل وصفه دون ان نرضى تأويله ، وليس من المستحيل ان نفسر الصفات التي ينطوى عليها الواجب الاخلاقي في نظر ضمير الفرد ، دون ان نسلم بكل ما تحتوي عليه "ميثاقنا الاخلاقي" و "نقد العقل العلى" من الكلام على : الواجب النهائي والقانون الذي يفرض نفسه باختيار صورته فقط ، لا باختيار مادته ، واستقلال الارادة ، والمهنية المنبثقة على الحرية ، والطابع العقلي ، ومملكة الغايات ، ومبادئ العقل العلى ، ولم جرا . ونزعم المذاهب الاخلاقية التجريبية والنفعية انها تستطيع ان قيام بهذا العمل . وهذا على العموم هو شأن جميع المذاهب الاخلاقية التي لا تعتمد على الحدس ، والتي تشمل شيئاً فشيئاً الى اتخاذ صورة علمية ، في حين ان المذاهب التي تعتمد على الحدس كالمذهب كائنات نفسه ، تتجدد من باب اولي نحو الصور الدنيئة

ثلاثاً : يتضمن هذا الاعتراف بمبدأ غير بدوي ، ولم يقم عليه برهان . فهو يسلم بان اوامر الضمير تهدو للانسان في صورة الواجبات لانه يتصور انها مطلقة . وما كان له ان يطبع هذه الاوامر لو لم ترجع بحسب اصلها ، الى صدر خفي على ، فالواجب يفهمه ، او يشعره في الاقل ، انه يساهم في حقيقة متميزة عن الطبيعة التي يسعى فيها وراء مصلحته وسعادته ، من حيث هو كائن حسي ، ومن هنا استحالة عليه ان يتخلص من الواجب الذي ليس له وجه شبه بينه وبين البواعث الاخرى التي

تدفعه الى السلوك ، مهما كان مشان هذه الهواث . فالواجب بغير نفسه ، لانه من نوع اخره لكن ربما كان الامر على خلاف ذلك . بمعنى اننا لا نتصور الواجب على انه امر مطلق الا لانه يبدو لنا واجبا قاهرا . وذلك هي الطريقة الطبيعية ( التي كان ينبغي اتباعها ) حتى نفسربها لانفسنا صفات الواجب . ونسألان المعاني الكلية العامة للاجناس والانواع لما تجسدت في الفاظ اللغة اصبحت "مثلا" ونشأ منها العالم العقلي في الفلسفة النظرية القديمة ومن ثم باد انفسا تفسر الاشياء والكائنات التي تقع تحت الشجرة ، وذلك الامر في البحث النظري في الاخلاق لدى المحدثين ، لان الاوامر الاخلاقية لما كانت توجد في ضمائر الافراد على هيئة واجبات مطلقة عامة ، ادى ذلك بالضرورة تنزيها الى الايمان بان الواجب يرجع بحسب اصله الى عالم اسنى من عالم الحمره حتى لا نقول انه يرجع الى اصل الهى ، وقد استخدم هذا الاصل بدوره في تفسير وجود هذه الواجات في ضمير الفرد . وهكذا فان الصيغة المجردة التي صيغت فيها المشكلة بدت انفسا تفسر لها ، كما يحدث ذلك كثيرا في بحوث ما وراء الطبيعة .

واذا فحصنا الاعمال التي يعتقد الناس ، في الواقع ، ان من جسيم القيام بها او عدم القيام بها ، واستخدمنا اساليب طريقة المقارنة التي يجب استخدامها عندما يكون الاوبعد الطواهر الاجتماعية ( نقول اذا فعلنا ذلك ) ، بدلا من البحث النظري الجدلي في معاني الواجب والقانون الاخلاقي والخير الطبيعي والخير الخلفى واستقلال الارادة . وجدنا ان النتيجة الاثية تميل الى فرض نفسها علينا وهي : ان الاوامر والنواحي التي تليها الاخلاق اليوم باسم الواجب كانت



تلقى في عصور سابقة باسم شيء آخر: فاحيانا كانت هذه الاوامر والنواهي نتيجة لعقائد اندثرت، في حين ان الاعمال الاخلاقية الناجمة عن هذه العقائد احتفظت بوجودها. واحيانا كانت مصلحة الجماعة تقتضيها. وهذا التفسير الاخير الذي كان مفكرو القرن الثامن عشر يعتقدون انه صادق في جميع الحالات ليس صادقا الا في بعض الحالات فقط. فكل شيء محرم لانه يغضى الى نوع من الدنس "تابو" ويمكن ان يظل محرما من الوجهة الاخلاقية بمجرد ان كان محرما من الوجهة الدينية، ولو كنا نشعر لدى قتل الحيوان بنفس البلع الذي نشعر به لدى قتل الانسان لاحسنا، على غرار الرجل الهندي، بمقرصنوف الندم لو اكلنا او لسنا فقط طعاما حيوانيا، ولكن احسانا، في هذا الحال، مثيلاتنا باحساننا في حالة الاشتراك في جريمة قتل. نندي جميع السموم، وفي جميع مراتب الحضارة نجد دائما عدد من الاوامر والنواهي التي لا يستطيع الفرد انتهاك حرمتها دون ان يصبح قريصة لاقصى انواع الندم، بل قد يكون هذا الندم قاتلا في بعض الاحيان. ولكن الاعتراض يسقط حينئذ. فاذا كان الامر الاخلاقي لا يدين بنفوده لاقتناع نظري، او لذهب فكري، فمن الممكن ان يعتمد على قوته الخاصة وان يستمر مدة طويلة في الاقل، مهما يكن من امر الناهي التي يستعملها العلم في دراسة الاخلاق. والقسم في ذلك شأن علم الادمان الذي يؤيد حتى الان - فيما يبدو - الى تغيير ملموس في العقائد الدينية. ولما لم يكن الطابع الالزامي للاخلاق المثبتة في الوقت الحاضر وليد التفكير فان الوهن لا تطوق اليه بسبب هذا التفكير نفسه. ونقول باختصار بان الفلاسفة ان كانوا

لا يُصنعون "الاخلاق فان العلماء لا يهدونها كذلك . فهم يوجدون هياكل  
 «هياكل ظواهر موضوعية حقيقية» على الرغم من انها لا تحتل جزءا من المكان  
 كما هي الحال في الظواهر الطبيعية . فوظيفة العلماء هامة جدا ومتواضعة نفسى  
 الوقت نفسه . وهى تنحصر باسرها فى دراسة الاخلاق لمعرفتها ، وفى معرفتها  
 لتعد عليها ، فيما بعد ، على اسس عقلية بالقدر المستطاع .

واذن فالخطر الذى نارت له النفوس ليس الا خطيرا وهيبا ، ولا تتوقف جميع  
 الاشياء التى يجب القيام بها او عدم القيام بها على النظرية الاخلاقية التى تسند  
 يفتى بنا اليها التفكير . كذلك لا تتوقف عليها علاقتنا باقاربنا ومواطنيها  
 والاجانب ، وواجباتنا وحقوقنا فى مسائل الملكية والاخلاق الجنسية وعلم جسدنا  
 فواجباتنا محددة سلفا ، والضغط الاجتماعى يفرضها على كل امرئ منا . وقسود  
 يستطيع الانسان ، فى بعض الحالات ، ان يقاوم هذا الضغط ، وان يسلك مسلكا  
 مخالفا لما يتطلبه منه . لكنه لا يستطيع تجاهله ، ولا يستطيع بحال ما ان يتخلص  
 منه . واذا لم نتحدث عن العقوبات الايجابية التى توقع فى الجرائم وان يحسن  
 حدها قانون العقوبات ، فان الضغط الاجتماعى يدل على وجوده . بعض  
 العقوبات "الشائعة" وقد كان "دوركايم" محقا عندما اطلق عليها هذا الاسم .  
 كذلك يدل هذا الضغط على نفسه يلوم الانسان لنفسه . وليس لدينا وسيلة اخرى  
 للخلاص من هذا اللوم الا بالتكلم الاخلاقى الذى يدور فى نظرتنا اسوا انواع  
 الانحلال . وليس هناك ما هو اشد ثمننا من الضمير الخلقى العادى السدى  
 يتسك بالمعرف . فكل فعل لا يبيحه الضمير الخلقى ، اما صراحة واما ضمنا ( لانه

كثيرا ما يسماع بحسب الواقع في امور يبدو انه يحظرها من جهة المبدأ ) يصبح  
موضعا لحكم صارم • وتؤدي هذه الصرامة بوجه عام الى فرض الطاعة وتكتل احترام  
القاعدة • ولو بحسب الظاهر في الاقل • تنتقل هذه القاعدة من جيل الى اخره  
ويحتفظ الناس بها بروح التقليد وغريزة المحافظة على سلامة المجتمع •

وفي الواقع يبدو ان احد الشروط الرئيسية في وجود مجمع من المجتمعات  
هو ان يوجد تشابه اخلاقي كاف بين اعضاء هذا المجمع • ومن الضروري ان يشعر  
هؤلاء بنفس النفور تجاه افعال خاصة • بنفس الاحترام تجاه افعال وافكار خاصة  
اخرى • وان يشعروا بنفس الواجب الذي يدعوهم الى اتخاذ مسلك معين في ظروف  
معينة • وهذه هنا احدى الدلالات الجوهرية للقاعدة الاخلاقية التي نقول : ارغب  
في هذا الشيء • ولا ترغب في هذا الشيء • والضمير الخلقى العام وهو المعين الذى  
تستقى منه ضمائر الافراد • فهو يمدها بوجودها • وهى تمدّه بوجوده • في الوقت  
نفسه • واذن فجميع الضمائر تقوم برّد فعل ضد ما يندّر باضعاف هذا الضمير  
العام • ويجمّل وجود المجمع مهدداً بالخطر على هذا النحو • وانه كان رد الفعل  
عنيفا جدا في الوقت الذى لم تكن فيه قواعد السلوك منفصلة عن العقائد الدينية  
و حينما كان اى عيبان او اى تعديل لضروب السلوك الاجبارية يصب على الجعاعة  
غضب القوى الخفية وانتقامها • وكان من الممكن ان يقضى خطأ احد افرادها السى  
هلاك الجميع • ولو كان خطأ من غير قصد • واليوم لا يشعر الناس في حضارتنا  
الراهنه بهذا التضامن الاجتماعى • ولا يفهمونه على هذا النحو • ففي اكثر الاحيان  
لا تلزم افعال الفرد احد سواه • ولا تنتقل مسئولية الجذعة او الجريمة التى يقترفها

شخص الى غيره من الاشخاص . وقد اصبحت فكرتنا عن المسؤولية مختلفة كـسـمـل  
 الاختلاف عما كان في الماضي . لكن متى احس الضمير الخلقى العام انه قد تم نسي  
 قواعد الجوهرية فان رد الفعل الاجتماعى عنيفا جدا . فالذى يحاول تعديل  
 فكرته عن الوطنية والتوفيق بينها وبين التفكير الفلسفى والاجتماعى في الوقت  
 الحاضر يوشك ان يعد خائنا ومواطنا غير صالح . والذى يفكر في تعديل قانون  
 الملكية ( ولا مندوحة عن تعديله ) يعد من انصار العنف ، ويجب على نفسه احتقار  
 "الشرفاء" من الناس وذلك الامر فيما يتعلق بالاخلاق بين الجنسين وعدد كبير  
 من المسائل الاخرى التى يمكن تعدادها . وهكذا فالتقاليد الخلقية ما زالت  
 ظاهرة عامة حتى يومنا هذا . ولنا فـرصة حاجة الى الالتجاء الى مثال بمصر  
 المجمعات نالسين التى حددت فيها قواعد السلوك تحديدا نهائيا فى النصوص  
 القديمة الى درجة ان فكرة التعديل نفسها محظورة . وفقا باعتبار انها منافية  
 للاخلاق . (الفصينيون يرون ) انه ليس من الممكن الا ان ينحصر كل اصلاح نفسى  
 العودة الى النابع الاول ، اى الى توفقيسيوس ومنش سيوس . وليس هما الا مفسرا  
 ايضا للقديما . وليس الضمير الخلقى العام فى المجمعات الاوروبية مثل محافظته  
 من ذلك . ولكن التغيرات التى تطرا على مجبوعات الظواهر الاخرى ، وبخاصة  
 فى الظروف الاقتصادية وفى العلوم ، تؤدي بالضرورة الى رد فعل يظهر اثره نفسى  
 القانون والعقائد ، واخيرا فى السلوك الاخلاقى . ومع ذلك نرى فى هذه  
 المجمعات نفسها ان التغيرات التى تطرا على الافكار والمعتقدات الخلقية  
 فى اثناء حياة جيل واحد قليلة الاهمية بالضرورة .

ولما كانت الاخلاق ترتبط في نظر كل هبير فردى بشعور د اخلى قوى بالحرية  
اعتقد الانسان طوعا ان الحرية الفردية في التصرف كثيرا ما تظهر في الامور  
الاخلاقية الا يتوقف على ، في كل لحظة وفي الف حالة وحالة وان اطبع القاعدة  
الخلقية او اصاعها من الاكيد ان لنا حق الاختيار ، ولكن ليست لنا حرية التصرف ،  
فانما نستطيع اختيار احد امرين ، كان نريد الامانة او نحفظ بها ، وكان نقول  
الحقيقة او نكذب ، وكان نشجع احدى الديانات او نرفض اتباعها ، لكن ليس نفسى  
طاقتنا ان نخرج عن هدين الامرين معا ، اى انلنا لانستطيع ان نملك مسلكا  
ثالثا مذالفا لهما ، كذلك لا نستطيع ان نتصور او نحقق نونا ايجابيا من السلوك  
مخالفا للذى تقرره القواعد الخلقية ، ولا يحدث ذلك في الواقع ابدا ، فـسواء  
احترام الانسان قاعدة خلقية ام خرج عليها فان ضيمره يظل في نفس الانجاء اذا  
شعر بنفس المعواطف واحتفظ بنفس الافكار التى يشعر ويحتفظ بها ، هؤلاء الذين  
يراعون هذه القاعدة ، فالفعل يظل على حاله دائما ، ولكنه يعجب في احسدى  
الحالين بعلامة ايجابية ، وفي الحالة الثانية بعلامة سلبية ، وفي الجلة ليس من  
الممكن ان يتصور المرء فكرة وجود انجاء ثالث .

وحينما تظهر من عصر الى اخر حركة اخلاقية حرة : ( كسقراط والمسيح  
والاشتراكيين فلا غير من ان تصبح موضعا للاستهجان ، وان تقاوم بختار انها  
حركة ثورية ، ولا بد من ان يكون الامر على هذا النحو ، لانها تعد خطرا يهدد  
الضمير العام المعاصر لها بالاضطراب ، ومن ثم نفسى خطرة على مجوعة النظم  
الاجتماعية السائدة ، اما مجرد الانحراف فكيف ، على نحو ما ، بالقاعدة التى انتهكت

جرحها ، لانها تتوقع مثل هذا الانحراف ، وتعاقب من يقوم به . اما ما يخالف القاعدة فانه نذير بالقضاء عليها ويشيرونوا من القبح اشد صرامة . وفيما عدا هذا فلا توجد مثل هذه الحالة الا نادرا جدا . وفي اكثر الاحيان يجب ان يكون انحلال الحقيل والواجبات التي كان يعترف بها قد قطع شوطا بعيدا حتى تظهر حركة تجديد اخلاقية حقيقية . ولكن هذا الانحلال لا يحدث دائما على حدة ، بل يتضمن سلسلة كبيرة من التغيرات ، بل يتضمن احيانا الثورات السياسية والاقتصادية والدنية والعقلية . وفي وسط هذه المجموعة الكبيرة من الافعال وردود الافعال المتتابعة يعبر عليها القول متى حدث تغير خاص في لحظة معينة ، واذا ما كان هذا التغير سببا او نتيجة .

فليس من المستحيل اذن ان نشعر الضرر الخلقى بطريقة تخالف الطريقة القديمة التي كانت تتصوره ، وعلى انه اشترك خفى في فكرة مثالية مطلقة تخرج عن نطاق عالم الحس . ويمكننا في لحظة معينة ان نفهم مضمون هذا المثال الاعلى على انه مجموعة من الظواهر الاجتماعية التي تخضع للظواهر الاجتماعية الاخرى ، وتؤثر فيها بدورها في الوقت نفسه . فاذا علمنا تاريخ شعب معين ، ودياناته وعلومه وفنونه وملائكه بالشعوب المجاورة له ، وحالته الاقتصادية العامة ، وجدنا ان مجموعة هذه الظواهر تحدد اخلاقه ، وان هذه الاخيرة تترتب عليها . فكل حالة اجتماعية محددة تمام التحديد مجموعة (متعة ان قليلة او كثيرا) من القواعد الاخلاقية المحددة تماما . وهي مجموعة واحدة فقط . وهذا المعنى تختلف الاخلاق الاخرى عن الاخلاق الحديثة والاخلاق الصينية عن مختلف الاخلاق الاربعة .

ولما لم تكن هناك حضارة ثابتة تمام الثبات امكننا ان نعد اخلاق مجتمع معين في وقت معين ظاهرة قدر لها ان تتطور بسبب تطور مجموعات الظواهر الاجتماعية الاخرى ، وانها تتطور ولو قليلا في كل عصر . لكن الانسان لا يغير بها على هذا النحو ، بل تغير في نفسها بصفة مطلقة فلا يفتقر صيانا او عدم اكتراث . اصف السى هذا انها لا تبيح النقد . واذن فسلطانها يظل دائما ثابت الاساس ما دامت حقيقية . لكن قد يتفق ان يتطرق الوهن الى سلطان احد الاوامر الاخلاقية . ففي المجمعات سريعة التطور مثل مجتمعاتنا الأوروبية يتردد صدى التفسيرات الاقتصادية الكبرى في الاخلاق ويحدد لها سلفا . مثال ذلك ان الضير المعاصر يميل شيئا فشيئا الى الاعتراف بان النظام الراهن للحقوق الخاصة بالملكية نظام مؤقت . وبالرغم من احتجاجات المحافظين من رجال الاقتصاد ، تلك الاحتجاجات المعنيفة التي غالبا لا تكون صادقة ، فان هناك فكرة تزداد وضوحا على السدوام ، وهي ان الملكية نظام اجتماعي ، وان قوانيننا الخاصة بالميراث التي استنبطت من القانون الروماني قد اصبحت خيفة . فهل يدل ذلك على عى " آخر سوى ان التحول الاقتصادي في مجتمعنا يتجه في هذه الناحية الى انشاء قانون جديد واخلاق جديدة ؟ ويستغيث حماة القانون القديم فيقولون : ان المجتمع في ضياع . وهم في سخطهم على وفاق مع جميع السوابق التاريخية . وهم يعلنون ان المذاهب الاجتماعية والاخلاقية التي تنحرف عن الفلسفة الروحية وعن النظرية التقليدية القائلة (بالحق الطبيعي) هي المسئولة عن التارثة التي لا غرضها . ولكنهم يخطئون هدفهم ، لان هذه المذاهب تقر ان جميع القوانين نسبية ، ولانها تضع جميع القواعد الاخلاقية موضع النقد الاجتماعي . فكيف يتفق ان يوجد من بين هذه القوانين وهذه

القواعد عدد قليل مزعزع الاركان وعلى شفا الانهيار؟ ولما ذا كان بعضها مهددا  
بالخطر وليس بعضها الاخر؟ ليس السبب في ذلك ان الضعف قد تطرق مسن  
جانب اخر الى هذا العدد القليل من القوانين والقواعد ؟

وربما قال بعضهم : لنسلم ان الفكرة القائلة بوجود "طبيعة اجتماعية" توجد  
وجودا موضوعيا كالطبيعة المادية " ، لا تهديم في الواقع سلطان القواعد الاخلاقية  
وانه اذا تززع هذا السلطان في موضع ما فتلك نتيجة "حسية لمجموعة الظروف  
الاجتماعية لكن يبقى اعتراضان يجهلان من المسير قبول هذه الفكرة . واحد  
هذين الاعتراضين على والاخر نظري "

فاولا يزعم بعضهم انه ليس من المهم ان يكون علم الطبيعة الاجتماعية "او علوم  
الطبيعة الاجتماعية بمباراة بمباراة ادق ، في مرحلة نشاته ، وان الفن العقلي  
الذي يجب ان يقوم على اساس هذه العلوم اقل تقدما منها . فقواعد السلوك  
ليست تلك التي نموزنا الى هذا الحد . ويرشدنا الضيق بقوة قاهرة الى السعي  
واجبنا ، ويشعرنا الضغط الاجتماعي بضرورة المطابقة بين سلوكنا وبين هذه  
القواعد . وهذا السلوك العملي يوجد بقوته الخاصة ، وهو يفرض علينا نفسه بنفسه  
في انتظار ادخال تعديلات عقلية على السلوك العملي ، وهي تلك التعديلات  
التي لا تحدث دون ريب الا في المستقبل البعيد - ان هذه الملاحظة ليست  
صادقة الا على وجه العموم . وينبغي لنا ان نتبين الامر . لا ريب في ان هناك  
عددا كبيرا من الافعال التي يمارسها الضيق او ينهى عنها دون تردد . فاذا



اعتبرنا هذه الافعال وحدها فلنبدأ الكلام السابق مقنعا . لكن توجد افعال اخرى يقف الضمير امامها حائرا ، وهناك حالات نشعر فيها بان المجمع يضغط علينا ، ومع هذا فاننا نشعر في الوقت نفسه بان لدينا ميلا ، وان هناك اسبابا تدفعنا الى مقاومة هذا الضغط . وتوجد ميول واسباب اخرى توحى اليها بالطاعة . وهل هناك من يجهد هذه المسائل التي يحار امامها الضمير ، والتي يجتاز فيها المرء بحياته كلها بطريقة غير جاهرة ، والتي يتوقف فيها كل نشاطنا فسي المستقبل على الحل الذي نرتضيه ؟ ان هذه الازمات الاخلاقية التي لا يستطيع تجنبها اي ضمير خلقى مرهف الى حد ما توجد في كل زمان ، ولكن ربما كانت اكثر حدوثا واشد خطرا في زمننا منها في اي زمن اخر ، بسبب تقدم روح النقد الذي يطبق على المسائل الاخلاقية والاجتماعية ، فاذا اردت الخروج من هذه الازمات فاني عون اجد في علمي الذي ما زال يحو ، وفي فني العقل الفقيير التي لم تتحدد معالمه بعد ، وما جدوى الامل في ان السلوك العملي الراهن سوف يعدل يوما ما طبقا للنتائج العلمية ؟ فمن الواجب ان افهم اليوم اذا كان لي ان احاول تعديله حسبما استطيع ام لا ؟

ربما كان التفكير النظري الاخلاقي القديم ينطوي على بعد نقاط الضعف . ومع هذا فانه كان يجد جوابا عاما لهذا النوع من المسائل . وكان يحدد للنشاط الارادي مثلا اعلى للعدل او للمصلحة العامة يتلخص في تحقيق اكبر قسط من السعادة لاجبر عدد من الناس . وكان المرء يحاول توجيه سلوكه وفقا لهذا المثال الاعلى . ومن المبرر ان ننكر ان هذا الجواب لم يكن واضحا على الدوام وضوحا كافيا ،

وان الخطأ ثان يتسرب في اكثر الاحيان الى تطبيقات هذا المبدأ ، وانه كان ممن  
المستن تفسير هذا المثال الفعلي تفسيرات مختلفة تمام الاختلاف في الناحية  
العملية ، وان كلا من المحافظين والثوريين كانوا يحتجون به . لكن اليس يوجد اتجاه  
ما ، ولو لم يكن ذاتيا افضل من عدم وجود أى اتجاه اصلا ؟ انا نريد ان نكون عدولا  
وان نعلم الجانب الذى يوجب علينا العدل اختياره في المشاكل الاجتماعية الكبرى  
في عصرنا .

فاذا عرضت علينا فترة عن العدل نقيف لا نشبث بها ، ولو كانت غير كافية ؟ ونسئ  
كل حال لن نترك هذه الفكرة الا نقول فكرة اخرى اكثر دقة ومداها ، اى اكثر  
جمالا ، ولكن لن نطرحها جانبها لنضع مكانها حلوا ، حتى يصبح لنا العلم امل فسي  
فكرة جديدة .

(ونقول) : ان الظاهرة التى يشير اليها هذا الاعتراض ظاهرة حقيقية . فانسا  
لا نجد السبيل سهلا دائما امام سلوكنا . وفي مجتمعاتنا يلقي ضمير كل انسان ، ان  
عاجلا وان اجلا ، مشاكل شديدة الخطر ، في اتخاذ قرار حاسم فيها . وما  
ابعدنا عن تجاهل هذه الظاهرة التى سبق ان استشهدنا بها ، ووصفناها بحسن  
انفسنا . لكننا درسناها طبقا لما تبدو عليه من الوجهة الموضوعية بدلا من ان نفحصها  
فحصا ذاتيا ، اى طبقا للصورة التى تتشكل بها في ضمير الفرد ، وقد لونت بالعواطف  
التي تثيرها هذه الصورة في ذلك الضمير . ولقد بدا ان الاخلاق تتطور بالضرورة  
وان نطورها نأج من السلة الوثيقة بينها وبين النظم الاجتماعية الاخرى ، وان هذا

التطور لا يمكن أن يتم دون ضروب من الاحتكاك والاصطدام ، تلك الضروب التي  
تعبّر عن نفسها في مجال المصالح بأنواع من النضال ، ( كما تعبّر عن نفسها )  
داخل الضيق بالتضارب بين الواجبات ، وفي بعض الأحيان يبدو أنه لا مخرج من  
هذا التضارب ، ولو بحسب الظاهر في الأقل ، حينئذ لا يحتطع الإنسان أن يناقش  
الفكرة العلمية عن الطبيعة " الاجتماعية " بظاهرة ديمرفيها هذه الفكرة اعترافا  
صريحا ، وتفسرها بالقوانين العامة لهذه الطبيعة .

والمشكلة أكثر تعقيدا من ذلك فيما يمر الصعوبة التي نشعر بها عندما نريد  
حل هذه الازمات الاخلاقية ، وفيما يتملق بالعموم الضئيل الذي نجده في تطبيقات  
العلم الاجتماعي . ويبدو ان الحيرة التي تقع فيها نتيجة حتمية لتقدم روح النقد  
التي نتج عنها حتى القواعد الاخلاقية . هذا من ناحية ، ومن ناحية اخرى نتج عن هذه  
الحيرة ، ضرورة عن زيادة سرعة التطور الاجتماعي التي تمتد من اند الطواغر بروزاني  
حضارتنا . ومن الضروري ان يؤدي هذا التطور الى تطور الاخلاق . وينبغي تطور  
الاخلاق بدوره الى انهيار بعض القواعد الخاصة والتي ظهور بعض الواجبات الجديدة  
وفي الجملة يميل هذا التطور الى زعزعة اركان هذا الاستقرار التام الذي يبدو انه  
الطابع الجوهرى في الاوامر الاخلاقية لدى المجتمعات ذات التطور البطيء جدا ،  
ففي المجتمع الاتعاضى او المجتمع الصينى يحدد السلوك ، بصفة عامة حتى في ادق  
تفاصيله ، ويكون تحديده عن طريق الاوامر الاخلاقية التي لا يفكر قط احد نفسى  
مناقشتها . ويبدو هذا الامر على نحو شديد الوضوح لدى الصينيين بصفة خاصة  
بحيث لا يمكن وضع حد فاصل واضح بين الاخلاق وبين اداب اللياقة ، كما هي الحال

الاوربيين • ولكن الامر على خلاف ذلك بالنسبة اليها • فقد افنأ افكار التطبير  
الاجماعى • بل افنأ الثورة • وكنا شهودا فى خلال القرون الماضية على تنسيرات  
اجماعية واقتصادية غاية فى الاعمية • وانا لنرى اليوم ان العلم يضع النظم  
الاساسية فى كل مجيع موضع المناقشة عند ما يبحث فى طريقه تكوينها • وعند ما يدرس  
مختلف نماذجها بطريقة المقارنة • فكيف لنا الا نعد فكرة النسبية العامة السس  
الاخلاقى ؟ وكيف لا يفضى بنا هذا المملك الجديد الى الحيرة اقتر ما كانت  
تفضى اليه فيما مضى مطابقة جميع • فسامر الافراد للخبير الاخلاقى العام • على نحو  
لا يقبل المناقشة •

وكلما زادت معرفتنا بجهلنا للحقيقة الاجتماعية وجدنا اننا نكثر ترددا • بل  
وجدنا انفسنا احيانا اشد عجزا حيال بعض المشاكل الخاصة • ان هذا ما يؤسف  
له • ولكن هل يتوقف علينا الا يكون الامر كذلك ؟ فمن ذا الذى يكفل لنا اننا لانلج  
قط مشكلة خلقية عملية الا وجدنا حلها فى تناول ايدينا ؟ اننا نرضر ضنا انفسنا  
قادرون على حلها • ولا نشعر بالضيق عند ما يكذب الواقع هذا الفرض • ومع هذا •  
فليس هنا ما يبيح لنا سلفا القول بان هذا الفرض حقيقة اليده • ونحن نشبه المريض  
المادى من النار الذى يعتقد انه من الواجب ان يوجد لكل مريض ما يقابله من  
العلاج • وان على الطبيب ان يحدد المرض • وان يقرر العلاج فيختفى السدا •  
وشيدا • وحقيقة لاتجرى الامور بسثل هذا اليسر فكم من علل يحار فيها الطبيب •  
وتتحدى فن العلاج فى الوقت الحاضر كذلك الامر فى الاخلاق • فكلما زادت معرفتنا

بالحقيقة الاجتماعية فقد سلوكنا طابعه الاكيد الهداشى ، وزاد عدد المشاكل التى  
تتمترض ضميرنا ، تلك المشاكل التى لن نجد لها حلا . وعلينا ان نتوقع ذلك الامر ،  
طويلا او ثريها .

فهل معنى هذا انه يجب علينا ان نعتزف بالعجز بداة ، والا نهتم بالمشاكل  
لعدم وجود حل عقلى فى الوقت الحاضر ، وان نشتر حتى تحين تلك الساعة  
الهميدة التى نستطيع فيها معالجة هذه المشاكل ؟ ليس الامر هكذا البتة ، اذ لا  
يدور بخلفنا ان نملك مسلك التمسكين ، وان نتبع العادة فنقول : " ولم لا ؟ " ان كلا  
الامرين سواء . ان هؤلاء الذين يؤمنون بإمكان التقدم فى الامور الاجتماعية ، وان  
هذا التقدم يتوقف على العلم ابعده الناس عن اتخاذ هذا الموقف من بين جميع  
المواقف الاخرى التى يمكن تخيلها . وليس من الممكن التوفيق بين الثقة فى العقل  
وبين الرضا بسلوك تقليدى محترق . وليس من الممكن ، بصفة خاصة ان ننصح هذه  
الثقة بالانتفاء بهذا السلوك دائما . وحيثما فما الذى تلميه هذه الثقة فى الحالات  
المشكلة ؟ وانها ننصح باتخاذ الموقف الذى يبدو انه اكثر مطابقة للعقل من غيره  
فى الحالة الراهنة لمعلوماتنا . والفن الاخلاقى مضطرا الى ان يحدو حدو فن  
العلاج ، فلم يجد الطبيب نفسه امام صعوبات يجهل كيف يجد لها حلا . اما الفنون  
الاعراض ، واما لتضاد المعلومات التى يقف بعضها عقبة فى سبيل بعرفه فهل يكتفى  
الطبيب بان يمتنع امتناعا تاما عن البت فى امر العلاج ؟ انه كثيرا ما يتدخل ، لكنه  
يتدخل بحذر ويعتمد على كل ما يعلم وعلى كل ما يحدس به ، فاذا لم يهتد السى  
العلاج العلى الذى سيحدد العلم ، يوما ما ، حاول فى الاقل ، العلاج السدى

يعد وله اليوم اثر مطابقة للعقل . وسنميل الى مثل هذا النوع من الحلول فيما يمس عدد كبيراً من المشاكل التي تمتد في الضيق في الوقت الحاضر - حقا انها حلول تقريبية ، قريبة او بعيدة من الحقيقة ويختلف حظها من اليقين . ومع ذلك فهسبل بحق لنا فيها عدا العلوم المضبوطة وتطبيقاتها - ان نهمل هذه الحلول . ان روح العلم "الوضعي" ابعد ما يكون عن هذا المطلب الذي تعبّر عنه الصيغة الاتية : "كل شيء او شيء البتة" . لكن هذه الروح قد الفت التقدم البطيء والحلول التي يبتدى اليها المرء على مراحل متتالية ، كما الفت النتائج الجزئية التي تكمل شيئاً فشيئاً . وهي لا تنفر من الحقائق النسبية او المؤقتة . لانها تعلم انها لن تصل الى شيء اخر .

وهي اعتراف غير . حقا ان الاعتراضات السابقة تتضمنه مباشرة الى حد كبير او قليل : ان الفكرة القائلة بوجود "طبيعة اجتماعية" شبيهة " بالطبيعة المادية " تمتد ببقاء سلطان القواعد الاخلاقية من الوجهة الواقعية . ولكن ما اهمية هذا الاعتراف اذا اخفقت مشروعية هذا السلطان من الوجهة المثالية ؟ انا غريبان ضميرنا الفردي يستمر على وفاق مع الضيق الخلقى العام في عصرنا ، وان الضغط الاجتماعى يودى الى نفس النتائج التي كان يودى اليها من قبل . ولكننا سنعلم اننا نخضع له ان طوعا وان كرها ، كما نخضع للقانون الطبيعى الخاص بالثقل . فما وجه الشبه بين الخضوع لضرورة طبيعية لا يمكن تلافيها وبين اخلاص المرء السدى يسيطر على نشاطه لئلا اعلى في المعدل والخير ؟ ان الاخلاق ستفقد كل شيء حتى اسماءها لو لم تكن لها حقيقتها الخاصة ، وكانت جزءا لا يختلف عن اجزاء الطبيعة الاخرى .

ان هذا الاعتراض يعود الى الظهور دائما . ولقد لفتناه في صور انه ما تكون اختلافات فيما بينها . اما ان الواجب يعد في نظر الضمير بطابع مقدرا ، وانه يوجب عليه لاجتراما دينيا فهذا امر لا يكره احد . ولكن اذا استبط المرء من ذلك انه لا يمكن حقيقة الا ان يكون الواجب من اصل اسى من عالم الحسنة وان الاخلاق تنفذ بنا الى عالم علم علوى فمعنى هذا انه لا يفعل سوى ان يفكر الشئ بنفسه . (حقا) قد تكون صفات الواجب ، وصفات الضمير الخلقى على وجه العموم ، وتتجه لجموعة من الشروط التى تتحقق ، على وجه التقريب ، فى كل الجماعات الانسانية المتحضرة الى حد ما . وذلك هو الفرض الذى يقضى العلم الاجتماعى بانه اكثر الفروض مطابقة للظواهر ، ويجب ان نعتقد ان هذا الفرض لا ينطوى بصفة خاصة على شئ يحدد من الضمور ، لان بعض الفلاسفات التجريبية والضمعية قد وضعت منذ العصر القديم ، وحين طويل قبل ان تكون هناك فكرة عن انشاء علم الاجتماع .

اما فيما يمس القابلة بين الحقيقة الواقعية وبين حالة اجتماعية اخرى نتصورها او نتخيلها ، بحيث يكون العدل وحده سيطرا فيها ، وهى الحالة التى نسميها "مثالا اعلى" ، تلك فى الواقع هى الطريقة التى نعتقد انها افضل الطرق للشعور بان الاخلاق تصوبنا عن الواقعية المصضة . ومع هذا فليس ذلك لمثال الاعلى ، فى حقيقة الامر ، الا صورة خيالية الى حد ما نجردها من الحقيقة الاجتماعية اى تخيلها فى الماضى البعيد ، او المستقبل الذى ليس اقل بعدا . وقد كان هذا المثال الاعلى فى نظر القدماء العصر الذهبى . اما فى نظم المحدثين فهو "مدينة الله" او ملكة العدل . ولكل عصر معين من كل حضارة

مثاله الأعلى الذى يميزه عن غيره ، وشأنه فى ذلك تماما شأن فنه ولغته وقانونه  
ونظمه ومثاله الدينى الأعلى ، وبالاختصار يعد هذا المثال الأعلى ، على وجهه  
الدقة ، جزءا من تلك الحقيقة الاجتماعية ، التى يقابل الناس بينها وبينه . لكن  
العناصر الخيالية التى تدخل الى حد كبير فى تكوينه تسمح بشيئيه والتفرقة بينه  
وبين الوضع الراهن حتى يتخيله الناس ، أما فى الماضى وأما فى المستقبل .

وفى هذه الحالة الأخيرة يكون المثال الأعلى تلك الصورة التى تتشكل بها  
فكرة التقدم الاجتماعى فى نظره ، لا الذين لم يكونوا بعد لانفسهم فكرة "وضعية"  
وعلمية عن هذا التقدم . ولما كان هؤلاء يهيئون صبرا باحتمال الشور والمثالب  
فى وضعهم الراهن كونوا لانفسهم عن الحياة فى المستقبل صورة غامضة ولكنهم  
تبحث على السلى ، اى ( تخيلوا ) عالما ينون فيه الناس تدولا خيرون ، وتخضع فيه  
ضروب الأثرة ، دون عسر ، للخير العام ، وتخضع فيه النظم الى هذا الخير دون  
قهر أو إهلام لأى انسان ، ولكن اذا صعدنا الى ماضى الانسانية الجعيد وجدنا  
هذا النوع من صنوف الخيال فيما يخص العالم المادى . فقد طاب لاشان فى كل  
مكان ان يقابل بين الطبيعة الحقيقية التى تعد مصدرا لكثير من الامة واصحابه  
ومخاوفه ، وبين طبيعة خيالية رحيمة عذبة لا يخشى فيها الجوع او العطش او  
المرض او شدة الحرارة او البرد .

" سوف يجعل الذى لباسا والعشب مهدا " .

وما زالت بعض آثار هذا الحلم باقية فى أوصاف العصر الذهبى وفى أوصاف



الفرد يسأله أيضا • وهي لا تصور لنا جسا انسانيا اكثر سذاجة نحسب • بل جسما  
أشد تحررا من الألم والخطيئة •

واليوم قد اقلع الناس عن تخيل طبيعة مادية مختلفة عن تلك التي توجد في  
الواقع وأخذ الباحثون على أنفسهم مهمة أكثر تواضعا وأشد جرأة في الوقت نفسه  
وهي السيطرة على الطبيعة الحقيقية عن طريق العلم والتطبيقات التي يسمح بها •  
وكذلك الأمر فيما يتعلق بالطبيعة الأخلاقية ، فإذا أصبح المرء أكثر الغا لفكرة  
"الطبيعة الأخلاقية" ولم يتخيل ظواهرها الا تصور في الوقت نفسه ، قوانين  
الاستقرار والتطور التي تخضع لها فانه سيقبل عن القابلة بين هذه الطبيعة  
وبين مثال اعلى يعتمد أمد عناصره تحديدا من هذه الطبيعة ، وسيستجج مجهود  
المقل الانساني نحو معرفة القوانين التي تعد شرطا ضروريا - ان لم تكن دائما  
شرطا ذاتيا - في تدفنا المقل في مجموعة الظواهر الطبيعية ، وسيعمل الكشف  
المنهجي عن الحقيقة محل الفكرة الخيالية عن أحد مثل العليا •

وهكذا ننهي الى فكرت فن عقل يعتمد على أساس العلم بالحقيقة الاجمالية ،  
وان التسليم بان لهذه الحقيقة قوانينها الشبيهة بقوانين الطبيعة المادية ليس  
مفتاه ، بحال ما ، انها تخضع لنوع من الحيز المحتوم ، او انه يجب علينا الياس من  
اوتقال اي اصلاح عليها • فعلى عكس ذلك يعتبر وجود هذه القوانين نفسه شرطا  
في اثنان العلم • ومن ثم فوجودها يجعل التقدم الاجماعي القائم على التفكير  
امرا متنا ايضا • وفي هذه النقطة ايضا تبدد القارئة بين "الطبيعة الاجماعية"  
و"الطبيعة المادية" عظيمة الدلالة • ويبدو لي ان ثلثا الطبيعيين لم توجد ولم

تنبها اسبابها من اجل سعاده الانسان بسبب قوة مطلقة تريد به الخير . وقد  
استطاع الانسان تصغير احدى هاتين الطبيعتين شيئا فشيئا ، واذا كان تقدم  
العلوم في المستقبل شيئا يتقدم بها في القرون الثلاثة الاخيرة جاز لنا ان نعتقد  
اهلا واسعة على هذا التقدم وبالمثل عند ما تحقق العلوم الاجتماعية تقدما يمكن  
مقارنته بتقدم العلوم الطبيعية ، فمن الممكن التفكير في ان تطبيقاتها ستكون شبيهة  
جدا هي الاخرى . لكن للأسف مازال هذا المستقبل بعيدا جدا ، لان العلوم  
الاجتماعية نفسها مازالت في خطواتها الاولى ، ولاننا لا نكون لانفسنا فكرة واضحة  
بما هي ان تكون طبيعتها . وسيكون احد ضروب السلوك او النظم او القوانين  
ورشة للخطر اذا كان هذا السلوك او النظام او القانون ضاربا لنفائض الظواهر  
التي حددت على خير وجه . وانا لثري اليوم بعد الاثلة التي تدل على هذا التقدم  
وقد اقلع الناصر عن اساليب كانت تعد جيدة فيما مضى ، بل كانت تعد ضرورية مسج  
انها ضارة ، في الواقع ، لنفس الغاية التي كانت تهدف اليها . وقد بين لنا علم  
الاقتصاد السياسي هذه الاثلة ( حظر تصدير القمح والمعادن الثمينة ، ود ساعات  
العمل في المصانع الى ست عشرة او ثمانى عشر ساعة ، وسرية التحقيق الجنائي وهلم  
جرا ) . ولما تقدم العلم زاد عدد الفرض التي يمكن الاستعانة فيها عن الاساليب  
التقليدية بالاساليب العلمية اكثر اتفاقا مع العقل ، واقلع الناس في الاقل ، فاستحسن  
التدخل في مجرى الظواهر ، تبعا لاراء فاسدة تودى الى اسوأ النتائج ، وكما فعل  
الطبيب والجراح ، قبل مرحلتها العلمية التي لم تكن تبدا الا بالاسر ، وزر اعطس  
لا سبيل الى اصلاحها . وبالمثل كم من جهود ضائعة ، وكم من نشاط يهدل في غير

وجهه ، وكم من ضروب الألم واليامس توجد اليوم بسبب فنوننا الاجتماعية التي مازالت في هذه المرحلة ، وسبب سياستنا واقتصادنا السياسي وشرعتنا وأخلاقنا ، ومن نلاحظ هذا الامر وهو ان اخلاقنا تنحى الى فقدان طابعها المطلق الغيبي لكي تهدو لنا في مظهر الشيء النسبي الذي يخضع للنقد . ومن الواجب ان يكون هذا الامر الذي يعد حادثة سعيدة كبرى ، سببا في فرحنا بدل ان يكون نذيرا بالخطر . وتلك هي الخطوة الاولى في طريق العلم : وهي طريق طويلة وشاقة ، لكنها الطريق الوحيد الى الخلاص .

لكن ربما قال بعضهم : على فرض ان هذه التنبؤات ستتحقق يوما ما ، فهل تنقذ في ارضاء الضمير الخلقى ؟ وهل سيغفل تقدم الفن العلمى العقلى محل للخير الذى يصبوا اليه ؟ فعلى الرغم من هذا كله يبدو ان فكرة الطبيعة الاجتماعية " التشبيهية " بالطبيعة المادية " تشبه النفس الانسانية تشويها قاسيا . فهي تجسرد الانسان مما يجعله ثائنا متازا في العالم الذى نعرفه ، وما يخلع عليه جلاله وعظمته وكرامته السامية ، اى من الارتفاع عن مستوى حياته الدنيوية ، ومن القدرة على الموت من اجل فكرة ، ومن نسيان نفسه في نعان الاحسان او في بطولية التضحية . وانت ترون ان العلم سيرشده الى استخلاص افضل جانب من الظروف الاجتماعية التى تحيط به ، كما يستطيع في وقتنا الحاضر ان يفعل كذلك فيما يتعلق بالظروف الطبيعية ، وستكون حياته افضل وسيكون اثر سعادته . وهذه نتيجة لا يحق للمرء ان يزدريها ، وخاصة اذا لم تجد مناسبات للألم بمعبد اخفاء مناسبات اخرى اقدم منها عهدا . ولكن امن الممن ان يفتح قلب الانسان

بهذه النتيجة ، وهو الذى لم يخلق ، على حد تمييز "بامكال" الا لما لانهاية له ( من النتائج ) ؟ وهل من الممكن ان يحل هذا المذهب الواقعى الرخيس مكان المذهب المثالى الذى ظل ، حتى الان ، غذاء للحياة الروحية الانسانية ، اما بحسب صورته الدينية ، واما فى صورته المثالية ؟ والذى اوجس اليها بكل ما انتجت من علامات الامور ومنها نفس هذا العلم ، الذى يزعم بعضهم الاحتماء باحسه للتحرر من ذلك المذهب المثالى ؟

ان لهذه الاهتراك العاطفية تأثيرا قويا فى النفس . اضف الى هذا انه لا يمكن دحضها نظرا لانها اعتبارات عاطفية . وان افضل الحجج التى ينصت اليها الانسان من طيب خاطر لا تزعم اركانها الا للحظة عابرة ومن العسير فى هذه المسائل ان يتغلب المرء باسباب منطقية على عقيدة شديدة الغور فى النفس وعزيمة عليها . لكنها تتقهقر شيئا فشيئا تحت تأثير الطواهر . ان هذا السؤال وهو هل يمكن ان نوفق بين نبل الحياة الانسانية وبين الفكرة العلمية عن الطبيعة الاجتماعية او الاخلاقية ، يشبه سؤالا اوثقها قويا وهو : "امن الممكن ان يكسبون الملحد رجلا عريقا ؟ لقد ذهب بعض الفلاسفة الى الرد بالاجاب . ولكن لم يكسب جواب الفالسية الكبرى من مما صرهم الا جوابا سلبيا ، لان الصلة بين المعتقد الدينية والاخلاق كانت وثيقة بجدا فى نظرهم . وخاصة لوجود عاطفة واحدة كانت تزج بين هذين الامرين مزجا شديدا . اضف الى هذا ان تلك الفالسية كانت تنظر بعين السخط الى كل من يخالفها فى الاجابة ، وكانت تشعر باستعدادها لرميه بالفسق ، ولو لم يكن ملحدا . واليوم لا يثير انسان ما هذه المشكلة . وليس

هناك من يفكر اليوم في أن العلاقة بين الإيمان بالمعتقد الدينية وبين القيمة الخلقية لإنسان ما أقل قوة مما كان يتخيلها الناس فيما مضى . أما المؤمنون فيكتفون بالقول بأنه ما كان أجدر غير المؤمنين من الشرفاء بأن يكونوا مؤمنين أيضا . فمما السبب في هذا الانقلاب الكبير ؟ لقد كان من الواجب أن يحلم المرء بعد أهلية المطرأمر وأن يتفاجع من تأكيد رأى تكذيبه الأمثلة الواضحة التي يراها كل يوم .

وبالمثل ليس هناك أمل كبير في حل المشكلة التي يثيرها " تطور العلوم الأخلاقية " بتبادل الحجج بين هؤلاء الذين يؤكدون أن نيل الحياة الانسانية سيأتي بعد هذا التطور ، وهؤلاء الذين ينكرون بقاءه . فالذين وحده هو الذي سيرينا اذا ما كانت المعتقدات او المواقف المنتشرة في أنحاء العالم لاتعمر عليها بسفر المنائر الصفرية بحسب الحقيقة ، كما لو كانت مرتبطة فيما بينها على نحو لا يمكن معه فصل بعضها عن بعض .

وفيما عدا هذا فقول من الاكيد ان نظيرتنا هذه تتنافى مع كل مذهب شائس ، وانها تتفاجع الاملة بينها وبين كل ما احتوى عليه ماضي الانسانية عن عظام الاسور وجليلها ، وانها تطالب على هذا النحو بتفصيح لن ترضيها الانسانية مطلقا ، ان الشائسة " مصطلح يستخدمه الفلاسفة في عدة معاني . ويدعي جدا ان المرء لا يريد استخدام هذا لكى يدل بغيرغضب على العملية العقلية الانسانية التي ترى ان المبادئ اقرب الى الحقيقة من الاحساسات ، وان القوانين اقرب الى الحقيقة من الظواهر ، بل يريد به على وجه الخصوص احتقار المنفعة الخاصة بالمباشرة الحسية عند مقارنتها بخايات اخرى اسنى مرتبة واكثر نقاء ، وانم ما يكون نجردا عن الهوى .

وأذن يجب ألا تكون الالفاظ سببا في خداعنا ، وأن نأخذ حذرنا فلربما لسم  
 يكن المدافعون عن المثالية مثاليين حقيقيين دائما ، كما انه ليس من الضروري  
 دائما ان يكون ذوو الورع متدينين حقيقة ، وأن يكون " الوطنيون " هم هؤلاء .  
 الذين يفهمون الواجب نحو الوطن خيرا من غيرهم . وقد يتفق في الواقع الا يكون  
 حاة " المثال الاعلى " الا دعائم للمجتمع على حد تمبير " اسن " . فالمثال الخلقى  
 الاعلى الذي يحتل مكانا رسميا - اذا صح هذا التعبير - في النطاق العام  
 للاراء الفلسفية في عصر معين قطعة من مذهبه العقلي والاجتماعي . ومن صالح  
 هذا المذهب بامره ان يحتفظ بهذا المثال الاعلى . وهكذا فمن سخريه الزمن  
 انه يتفق في الواقع ان تدافع الصالح المادية الحقيقية عن انقى النذاهب  
 المثالية واسماها بحسب الظاهر ، لانها تجد في حماية هذا المذهب نفعا لها ،  
 ليس المثاليون الحقيقيون في نفس هذه اللحظة ، هم هؤلاء الذين يرفضون  
 استخدام الالفاظ من طرف اللسان للتعبير عن عقيدة لا يؤمنون بها ، ولا تهدف  
 الا الى الاحتفاظ بالامور الاجتماعية على ما هي عليه ؟ او ليس اول الذ ربط واكثرها  
 ضرورة في موقف المثالي ان يكون مخلصا تماما ، وان يحترم الحقيقة ، اراما ، مطلقا  
 لا يتميز في الواقع عن احترام الانسان لنفسه ، او عن احترامه للعقل ، للانسان؟  
 واذا ارضى الانسان ضمنا هذا الحل الوسط ، بان انتهى الى تأكيد انه ما زال  
 يعتقد رايه لا يعتقد بحسب الحقيقة ، فكيف له ان يرفض مثل هذا التسويع من  
 التساهل عندما تحفره الى ذلك ، صالح ليست اقل الداحا او اقل اهمية ؟ وهكذا  
 ينحط المرء ، شيئا فشيئا ، حتى يدافع باسباب مفرضة ، يشعر بها شعورا قويا  
 او ضعيفا ، عن مجموعة من الاراء التقليدية التي لا يحططح التاكيد من انها حقيقية

وليس هناك ما هو اشد ضادة - للمثالية ( من هذا السلك ) .

وعلى خلاف ذلك ليس هناك ما هو اشد مطابقة للمثالية من البحث العلمى - الجدير بهذا الاسم - عن الحقيقة ، ولو كان ذلك فى المسائل الاخلاقية والاجتماعية ، ودون فكره مبينة عن النتائج التى قد نفى اليها الحقائق التى يخفى عنها . واذ لم نتحدث عن الاخلاص للانسانية ذلك الاخلاص الذى يهب الحياة لمجهود ربما لن يشهد العالم نفسه تطبيقاته العملية - فلربما كان البحث العلمى الذى يوجب باسره للسعى وراء الحقيقة ، ويصرف النظر عن كل شئ سواها ، اكمل صورة من صور المجهود غير المفروض ، ان الدفاع عن نظرية مثالية لانها مثالية ، ولانه يحسن الدفاع عن النظريات المثالية لتحقيق مصلحة اخلاقية واجتماعية سامية - غزيرة تعتمد على اساس عاطفة طيبة . ولكننا نرى ان هذه العزيمة تعتمد ايضا على اعتبارات نفعية . وربما قامت هذه الاعتبارات على اساس فاسدة ، اذ من يدري ان هذه الاعتبارات ستكون مجدية دائما من الوجهة الاجتماعية ؟ وسنن الاكيد ان هذه الاعتبارات ليست مثالية . ان خليفة كبار المثاليين القدماء ليس ذلك الذى يصير على تعصدا رايا ميتافيزيقية او اخلاقية غير علمية لا يمكن الدفاع عنها ، بل هو العالم الذى يدرس الحقيقة الطبيعية او الاخلاقية ، وقد زود بحساس هؤلاء المثاليين فى ايمانهم بالعقل ومنطقهم الى الحقيقة .





## الفهرس

- الباب الاول : علم الاخلاق الفلسفى ..... ١١
- الباب الثانى : نماذج من التفكير الفلسفى فى الاخلاق ..... ٦٣
- اولا - (١) الاخلاق البوذية ..... ٦٣
- (٢) الفلسفة الاخلاقية عند الصينيين كونفوشيوس ..... ٢٥
- (٣) الاخلاق عند الفلاسفة اليونانيين ..... ١١٢
- ثانيا - فى العصر الحديث
- (١) الاخلاق فى مذهب اوجست كونت ..... ١٦٨
- (٢) مذهب المدرسة الفرنسية الاجتماعية ..... ١٧١
- دوركهايم ..... ١٧١
- (٣) منهج البحث العلمى للظواهر الاخلاقية ..... ١٨٤
- (ليفى برونيل ) ..... ١٨٤
- (٤) التفكير الاخلاقى فى عصر العقل ..... ٢٩٤
- (٥) كانط فيلسوف الواجب الاخلاقى ..... ٢٠٠
- (٦) مذهب الدين والاخلاق عند برجسون ..... ٢٦١





